الجزء الخامس

المكتبة الإمدادية
باب العمرة ○ مكة المكرمة

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الزكاة [1]

---

(١) ذكر فى الأوجز فى مبدأ كتاب الزكاة عدة أبحاث مفيدة لطيفة ينبغى المراجعة إليها .

الأول : أن الزكاة لغة النماء . وترد بمعنى التطهير أيضاً ، وشرعا بالاعتبارين معا ، أما بالأول فلأن إخراجها سبب للنماء فى المال ، أو بمعنى أن الأجر بسببها يكثر ، أو بمعنى أن متعلقها الأموال ذات النماء كالتجارة والزراعة ، وأما بالثانى ، فلأنها طهرة للنفس من رذيلة البخل ، إلى آخر ما بسط فيه .

الثانى: اختلفت نصوص الفروع للأئمة الأربعة فى تعريفها شرعا ، ونكتفى ههنا على ما فى فروع الحنفية اختصاراً ، فنى الدر المختار: هى شرعا تمليك جزء مال عينه الشارع ، وهو ربع عشر نصاب حولى لمسلم فقير غير هاشمى ولا مولاه ، مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه لله تعالى .

الثالث : ما فى الدر المختار : أنها لا تجب على الأنبياء إجماعا ، وبذلك صرح غير واحد من العلماء ، كما حكى عنهم فى الأوجز ، وبسط فيه أيضاً سبب عدم وجوبها عليهم .

والبحث الرابع: فى حكم الزكاة ، وقد أجاد الكلام فى ذلك الشيخ ابن القيم فى « الهدى » ، وبسط الكلام على ذلك شيخ مشايخنا الدهلوى فى « حجة الله البالغة » كما فى الأوجز ، ولا يسعه هذا التعليق الوجيز.

. . . .

الخامس: فى بدء فرضيتها ، قال الحافظ : اختلف فى أول وقت فرض الزكاة ، فذهب الأكثر إلى أنه وقع بعد الهجرة ، فقيل كان فى الثانية قبل فرض رمضان ، وأشار إليه النووى فى « الروضة » وجزم ابن الأثير فى « التاريخ » بأن ذلك كان فى السنة التاسعة ، وفيه نظر فقد ورد فى حديث ضمام بن ثعلبة ، وفى حديث وفد عبد القيس ، وفى عدة أحاديث ذكر الزكاة ، لكن يمكن تأويل كل ذلك ، وادعى ابن خزيمة فى صحيحه أن فرضها كان قبل الهجرة ، ومما يدل على أن فرضها وقع بعد الهجرة اتفاقهم على أن صيام رمضان إنما فرض بعد الهجرة وثبت عند أحمد وابن خزيمة والنسائى وغيرهم من حديث قيس بن سعد قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، ثم نزلت فريضة الزكاة ، وإسناده صحيح ، وهو دال على أن فرض صدقة الفطر كان قبل فرض الزكاة ، فيقتضي وقوعها بعد فرض رمضان ، وذلك بعد الهجرة ، وهو المطلوب . ووقع فى « تاريخ الإسلام » فى السنة الأولى فرضت الزكاة ، وقال القارى : قيل فرضت زكاة الفطر فى السنة الثانية مع الصوم ، وفرض غيرها بعد ذلك فى تلك السنة ، والمعتمد أن الزكاة فرضت بمكة إجمالا ، وبينت بالمدينة تفصيلا ، جمعا بين الايات التى تدل على فرضيتها بمكة وغيرها من الآيات والأدلة ، وفى « شرح الإقناع » فرضت فى السنة الثانية بعد زكاة الفطر ، قال محشيه واختلفوا فى أى شهر منها ، والذى قال البابلى : المشهور عن المحدثين أنها فرضت فى شوال من السنة المذكورة ، وفى « الدر المختار » فرضت فى السنة الثانية قبل فرض رمضان ، وفى « الخميس » فى أحوال السنة الثانية ، وفيها فرضت زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل العيد بيومين فخطب الناس قبل العيد بيومين يعلمهم زكاة الفطر ، وكان ذلك قبل أن تفرض

قوله: (فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم) ظاهره[1] مفيد لمن لم يجعل الكفار

زكاة الأموال، ثم قال بعد ذلك: وفيها فرضت زكاة الأموال، وقيل في السنة الثالثة وقيل في الرابعة. وقيل قبل الهجرة، وثبتت بعدها إه ملخصا من الأوجز.

(١) قال الحافظ: استدل به على أن الكفار غير مخاطبين بالفروع، حيث دعوا أولا إلى الإيمان فقط، ثم إلى العمل، ورتب ذلك عليها بالفاء. وأيضا فإن قوله فإن هم أطاعوا فأخبرهم، يفهم منه أنهم لو لم يطيعوا لا يجب عليهم شيء، وفيه نظر، لأن مفهوم الشرط مختلف في الاحتجاج به. وأجاب بعضهم عن الأول بأنه استدلال ضعيف، لأن الترتيب في الدعوة لا يستلزم الترتيب في الوجوب كما أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما في الوجوب، وقد قدمت إحداهما على الأخرى في هذا الحديث، ورتبت الأخرى عليها بالفاء. ولا يلزم من عدم الإتيان بالصلاة إسقاط الزكاة، وقيل: الحكمة في ترتيب الزكاة على الصلاة أن الذي يقر بالتوحيد ويجحد الصلاة يكفر بذلك، فيصير ماله فيئا فلا تنفعه الزكاة. وأما قول الخطابي: إن ذكر الصدقة أخر عن ذكر الصلاة لأنها إنما تجب على قوم دون قوم، وأنها لا تتكرر تكرار الصلاة فهو حسن، وتمامه أن يقال بدأ بالأهم فالأهم؛ وذلك من التلطف في الخطاب لأنه لو طالبهم بالجميع في أول مرة لم يأمن النفرة اه.

وعلى توجيه الخطابي اقتصر الكرماني إذ قال: فإن قلت توقف الصلاة على الكلمة ظاهر لأن الصلاة لا تصح إلا بعد الإسلام، فما وجه توقف الزكاة على الصلاة والحال أنهما سواء في كونهما ركنين من أركان الإسلام فرعين من فروع الدين؟ قلت: قال الخطابي: أخر ذكر الصدقة لأنها إنما تجب على قوم دون آخرين، وإنما تلزم بمضي الحول على المال اه.

مخاطباً بالشرائع فى حق أحكام[1] الدنيا حيث رتب الإعلام بافتراض الصلاة على قبول الإيمان ، ولكن لا يفيده حقيقة لأن ترتب الصلاة على الإيمان يجوز أن يكون لتوقفها عليه صحة ، فلما لم تصح بدونه لم يكن فى إعلامها قبل قبوله فائدة ، ويؤيد ذلك ما أورده بعد بقوله : فإن هم أطاعو

---

(١) قال العينى : قال الخطابى : يستدل به لمن يذهب إلى أن الكفار غير مخاطبين بشريعة الدين ، وإنما خوطبوا بالشهادة . فإذا أقاموها توجهت عليهم بعد ذلك الشرائع والعبادات ، وقال النووى : هذا الاستدلال ضعيف ، فإن المراد علمهم بأنهم مطالبون بالصلاة وغيرها فى الدنيا ، والمطالبة فى الدنيا لا تكون إلا بعد الإسلام ، وليس يلزم من ذلك أن لا يكونوا مخاطبين بها يزاد فى عذابهم بسببها فى الآخرة ، ثم قال : اعلم أن المختار أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة : المأمور به والمنهى عنه ، هذا قول المحققين والأكثرين ، وقيل ليسوا مخاطبين ، وقيل مخاطبون بالمنهى دون المأمور ، وقال شمس الأئمة فى كتابه فى فصل بيان موجب الأمر فى حق الكفار : لا خلاف أنهم مخاطبون بالإيمان لأن النبى صلى الله عليه وسلم بعث إلى الناس كافة ليدعوهم إلى الإيمان ، قال تعالى: « قل يا أيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعاً » ، ولا خلاف أنهم مخاطبون بالمشروع من العقوبات ، ولا خلاف أن الخطاب بالمعاملات يتناولهم أيضاً ، ولا خلاف أن الخطاب بالشرائع يتناولهم فى حكم المؤاخذة فى الآخرة ، فأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فمذهب العراقيين من أصحابنا أن الخطاب يتناولهم أيضا ، والأداء واجب عليهم ومشايخ ديارنا يقولون : إنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات اهـ .

وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى « التراجم » قوله بعث معاذا إلى اليمن إلخ

لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة الخ فمن الظاهر أن توقيف الإخبار بوجوب الزكاة على إطاعة هؤلاء فى حق وجوب الصلاة ليس لأنهم لم يخاطبوا بوجوب الزكاة إلا بعد الاعتراف بوجوب الصلاة ، فهذا الترتيب المسوق هنا ليس إلا بداية بالأهم فالأهم .

استدل الحنفية بحديث معاذ على أن الكفار غير مكلفين بالفروع ، لأنه عليه السلام أمره بأن الناس إن أطاعوه فى الشهادتين فبعد ذلك يأمرهم بالصلاة وغيرها من الفروع ، وأجيب عنه بأن هذا الترتيب فى مجرد البيان بالنظر إلى الأهم فالأهم . كيف ولو كان مفاد الترتيب ما فهموه لكان التكليف بالزكاة بعد قبولهم فرضية الصلاة ، وما لم يقبلوا فرضيتها كانوا غير مكلفين بالزكاة : وهذا مما لا يقول به أحد اه هكذا أفاد قدس سره ، وقد علمت فى كلام العينى أن المسئلة خلافية عند الحنفية ، وفى « نور الأنوار » (الكفار مخاطبون بالأمر بالإيمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لأن الأمر بالإيمان فى الواقع لا يكون إلا للكفار ، وأما للمؤمنين كما فى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » فإنما يراد به الثبات على الإيمان أو نحو ذلك . وكذاهم أليق بالعقوبات ، لأن العقوبات : وهى الحدود والقصاص إذا كانت تجرى على المسلمين لأجل انتظام العالم والزجر عن المعاصى فالكفار أولى بها ؛ سيما عند أبى حنيفة لأن الحدود والكفارات عنده زاجرة لا ساترة ومزيلة للمعاصى ، وأما المعاملات فهى دائرة بيننا وبينهم ، فينبغى أن تتعامل معهم حسب ما تعاملنا بيننا فى البيع والشراء والإجارة وغيرها ، سوى الخمر والخنزير فإنهما مباحان لهم لا لنا ، وإليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله : الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا ، (وبالشرائع فى حكم المؤاخذة فى الآخرة بلا خلاف) يعنى أنهم مخاطبون بالشرائع ، وهى : الصيام والصلاة والزكاة

قوله : (كيف تقاتل الناس) أى الذين(١) منعوا الزكاة وثم المسلمون ، وأما المرتدون فلم يكن فى جواز مقاتلتهم خلاف .

والحج فى حق المؤاخذة فى الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعى ، فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات ، كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الإيمان لقوله تعالى : « ماسلككم فى سقر . قالوا لم نك من المصلين . ولم نك نطعم المسكين) أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة ، هكذا قالوا . وقد فسرته فى التفسير الأحمدى - (وأما فى وجوب الأداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) من مشايخ العراق ، والمذهب الصحيح لنا أنهم لا يخاطبون بأداء العبادات التى تحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم ، وأما الإيمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ، اه ملخصاً .

وفى الدر المختار : فإن قبلوا أى الجزية فلهم مالنا من الإنصاف وعليهم ما علينا من الانتصاف ، فخرج العبادات إذ الكفار لا يخاطبون بها عندنا . قال ابن عابدين : الذى تحرر فى « المنار وشرحه » لصاحب « البحر » أنهم مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حد الشرب والمعاملات ، وأما العبادات فقال السمرقنديون : إنهم غير مخاطبين بها أداء واعتقاداً ، وقال البخاريون : إنهم غير مخاطبين بها أداء فقط ، وقال العراقيون إنهم مخاطبون بهما فيعاقبون عليهما ، وهو المعتمد اهـ ٢ !.

(١) اعلم أن الإمام الخطابى أجاد الكلام ههنا فى « معالم السنن » فى بيان أهل الردة ، وحكى كلامه النووى فى « شرح مسلم » وأخذ عنه العينى فى « شرح البخارى » ولخص كلامه شيخنا فى « البذل » قال الخطابى : ومما يجب تقديمه فى هذا أن يعلم أن أهل الردة كانوا صنفين : صنف منهم ارتدوا عن الدين

. . . .

نابذوا الملة وعادوا إلى الكفر ، وهم الذين عناهم أبو هريرة بقوله « وكفر ن كفر من العرب » وهذه الفرقة طائفتان : إحداهما أصحاب مسيلمة من بنى حنيفة وغيرهم ، وأصحاب الأسود العنسى من أهل اليمن وغيرهم ، وهذه الفرقة بأسرها منكرة لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، مدعية النبوة لغيره صلى الله عليه وسلم ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه حتى قتل الله مسيلمة باليمامة والعنسى بصنعاء ، وانفضت جموعهم ، وهلك أكثرهم ، والطائفة الأخرى ارتدوا عن الدين ، فأنكروا الشرائع وتركوا الصلاة والزكاة إلى غيرهما من جماع أمر الدين ، وعادوا إلى ما كانوا عليه فى الجاهلية ، والصنف الآخر هم الذين فرقوا بين الصلاة والزكاة . فأقروا بالصلاة وأنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وهؤلاء على الحقيقة أهل بغى ، وإنما لم يدعوا بهذا الإسم فى ذاك الزمان ، خصوصاً لدخولهم فى غمار أهل الردة ، فأضيف الاسم إلى الردة إذ كانت أعظم الأمرين ، وأرخ مبدأ قتال أهل البغى بأيام على رضى الله عنه إذ كانوا متفردين فى زمانه لم يختلطوا بأهل الشرك وقد كان فى ضمن هؤلاء المانعين للزكاة من كان يسمح بالزكاة ولا يمنعها ، إلا أن رؤساءهم صدوهم عن ذلك وقبضوا على أيديهم ، كبنى يربوع ، فإنهم قد جمعوا صدقاتهم وأرادوا أن يبعثوا بها إلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه ، فمنعهم مالك بن نويرة عن ذلك ، وفرقها فيهم ، وفى أمر هؤلاء عرض الخلاف ووقعت الشبهة لعمر رضى الله عنه فراجع أبا بكر رضى الله عنه وناظره واحتج عليه بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم نفسه وماله وكان هذا ، من عمر رضى الله تعالى عنه تعلقا بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره ويتأمل

. . . .

شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال . يريد أن القضية التى قد تضمنت عصمة دم ومال معلقة بإيفاء شرائطها ، والحكم المعلق بشرطين لا يحصل بأحدهما والآخر معدوم ، ثم قايسه بالصلاة ورد الزكاة إليها ، فكان فى ذلك من قوله دليل على أن قتال الممتنع من الصلاة كان إجماعاً من رأى الصحابة ، ولذلك رد المختلف فيه إلى المتفق عليه ، فاجتمع فى هذه القضية الاحتجاج من عمر رضى الله عنه بالعموم ، ومن أبى بكر رضى الله عنه بالقياس، ودل ذلك على أن العموم يخص بالقياس وأن جميع ما يتضمنه الخطاب الوارد فى الحكم الواحد من شرط واستثناء مراعى فيه ومعتبر صحته به ، فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وزعم قوم من الروافض ، أن أبا بكر أول من سمى المسلمين(*) كفاراً ، وأن القوم كانوا متأولين فى منع الصدقة ، وكانوا يزعمون أن الخطاب فى قوله تعالى : «خذ من أموالهم صدقة» الآية خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم دون غيره وأنه مقيد بشرائط لا توجد فيمن سواه ، وذلك أنه ليس لأحد من التطهير والتزكية والصلاة على المتصدق ما للنبى صلى الله عليه وسلم ، ومثل هذه الشبهة إذا وجد كان مما يعذر فيه أمثالهم ويرفع به السيف عنهم ، فكان ما جرى من أبى بكر رضى الله عنه عليهم عسفا وسوء سيرة ، وهؤلاء قوم لا خلاق لهم فى الدين وإنما رأس مالهم البهت والوقيعة فى السلف ، وقد بينا أن أهل الردة كانوا أصنافا ، منهم من ارتد عن الملة ، ودعا إلى نبوة مسيلمة وغيره ، ومنهم من ترك

(*) هكذا فى الأصل وفى النووى بدله : من سبى المسلمين ١٢ ز ؟

. . . .

الصلاة والزكاة وأنكر الشرائع كلها ، وهؤلاء سماهم الصحابة كفاراً ، ولذلك رأى أبو بكر سبي ذراريهم ، وساعده على ذلك أكثر الصحابة واستولد على رضى الله تعالى عنه جارية من سبي بني حنيفة ، فولدت له محمداً الذى يدعى « ابن الحنفية » فأما مانع الزكاة منهم المقيمون على أصل الدين ، فإنهم أهل بغى ، ولم يسموا على الانفراد عنهم كفاراً وإن كانت الردة قد أضيفت إليهم لمشاركتهم المرتدين فى منع بعض ما منعوه من حقوق الدين . وأما قوله تعالى « خذ من أموالهم » الآية وما ادعوه من وقوع الخطاب فيه خاصاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن خطاب كتاب الله تعالى على ثلاثة أوجه : خطاب عام كقوله : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة » وخطاب خاص له صلى الله عليه وسلم لا يشرك فى ذلك غيره ، كقوله « ومن الليل فتهجد به » وخطاب مواجهة للنبى ، وهو وجميع أمته فى المراد به سواء كقوله تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » وقوله تعالى : « فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » ونحو ذلك من خطاب المواجهة ، فكل من دلكت له الشمس كان عليه إقامة الصلاة واجبة ، وكل من أراد قراءة القرآن كانت الاستعاذة معتصما له ، ومن هذا النوع قوله تعالى «خذ من أموالهم صدقة» ، فعلى القائم بعده بأمر الأمة أن يحتذى حذوه فى أخذها منهم ، وربما كان الخطاب له مواجهة ، والمراد به غيره كقوله : « فإن كنت فى شك مما أنزلنا إليك » الآية ، ولا يجوز أن يكون صلى الله عليه وسلم قد شك قط فى شىء مما أنزل عليه ، وكقوله : « أن اشكر لى ولوالديك » وقال : « وبالوالدين إحساناً » وهذا خطاب لم يتوجه عليه ولم يلزمه حكمه لأنه لم يدرك والديه ، فإن قيل كيف تأولت أمر هذه الطائفة التى منعت الزكاة على الوجه الذى ذهبت إليه وجعلتهم أهل بغى ؟ أرأيت إن أنكرت

. . . .

طائفة من المسلمين فى زماننا فرض الزكاة ، وامتنعوا من أدائها إلى الإمام ، هل يكون حكمهم حكم أهل البغى ؟ قيل : لا ، فإن من أنكر فرض الزكاة فى هذا الزمان كان كافراً بإجماع المسلمين ، والفرق بين هؤلاء وهؤلاء أنهم إنما عذروا فيما كان منهم حتى صار قتال المسلمين إياهم على استخراج الحق منهم دون القصد إلى دمائهم لأسباب وأمور لا يحدث مثلها فى هذا الزمان ، منها قرب العهد بزمان الشريعة الذى كان يقع فيه تبديل الأحكام ، ومنها وقوع الفترة بموت النبى صلى الله عليه وسلم ، فكان القوم جهالا بأمور الدين ، وكان عهدهم حديثا بالإسلام فتداخلتهم الشبهة فعذروا ، وأما اليوم فقد شاع دين الإسلام ، واستفاض علم وجوب الزكاة حتى عرفه الخاص والعام ، فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله فى إنكارها ، وكذلك الأمر فى كل من أنكر شيئا مما أجمعت عليه الأمة من أمور الدين إذا كان علمه منتشرا كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وغيرهما من الأحكام ، إلا أن يكون رجل حديث عهد بالإسلام لا يعرف حدوده ، فإذا أنكر شيئا منه جهلا به لم يكفر وكان سبيله سبيل أولئك القوم فى تبقية اسم الدين عليه . انتهى كلام الخطابى مختصراً بتصحيح بعض الألفاظ عن النووي .

وقال الحافظ فى « الفتح » قال القاضى عياض وغيره : كان أهل الردة ثلاثة أصناف: صنف عادوا إلى عبادة الأوثان ، وصنف تبعوا مسيلمة والأسود العنسى ، وكان كل منهما ادعى النبوة قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم فصدق مسيلمة أهل اليمامة وجماعة غيرهم ، وصدق الأسود أهل صنعاء وجماعة غيرهم ، فقتل الأسود قبل موت النبى صلى الله عليه وسلم بقريب ، وبقى بعض من آمن

. . . .

به فقتلهم عمال النبي صلى الله عليه وسلم فى خلافة أبى بكر ، وصنف ثالث استمروا على الإسلام لكنهم جحدوا الزكاة وتأولوا بأنها خاصة بزمن النبي صلى الله عليه وسلم وهم الذين ناظر عمر أبا بكر رضى الله عنهما فى قتالهم كما وقع فى حديث الباب .

وقال أبو محمد بن حزم فى «الملل والنحل» انقسمت العرب بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم على أربعة أقسام : طائفة بقيت على ما كانت عليه فى حياته وهم الجمهور ، وطائفة بقيت على الإسلام إلا أنهم قالوا : نقيم الشرائع إلا الزكاة وهم كثير ، لكنهم قليل بالنسبة إلى الطائفة الأولى ، والثالثة أعلنت بالكفر والردة كأصحاب طليحة وسجاح ، وهم قليل بالنسبة لمن قبلهم إلا أنه كان فى كل قبيلة من يقاوم من ارتد ، وطائفة توقفت فلم تطع أحداً من الطوائف الثلاثة ، وتربصوا لمن تكون الغلبة . فأخرج أبو بكر إليهم البعوث ، وكان فيروز ومن معه غلبوا على بلاد الأسود وقتلوه ، وقتل مسيلمة باليمامة ، وعاد طليحة إلى الإسلام ، وكذا سجاح ، ورجع غالب من كان ارتد إلى الإسلام ، فلم يحل الحول إلا والجميع قد رجعوا إلى دين الإسلام ولله الحمد اهـ .

ولا يذهب عليك أن المعروف عند الشراح قاطبة أن الشيخين رضى الله تعالى عنهما اختلفا فى مانعى الزكاة مطلقا ، ويدل على ذلك أنهم جعلوا المانعين كلهم صنفا واحداً ، ولم يفرقوا بين الجاحدين مطلقا والمانعين عن الأداء إلى أبى بكر ، كما تقدم عن الخطابى ومن تبعه ، والظاهر عندى أن فى كلامهم إجمالا وذلك أنهم ذكروا فى بيان هذا الصنف أنهم أنكروا فرض الزكاة ووجوب أدائها إلى الإمام ، وأنت خبير بأنهما نوعان ، وإنما ذكروهما صنفا

. . . .

واحداً لاشتراكهم فى منع الزكاة ، وجعلهم القطب الكنكوهى فى « الكوكب » صنفين إذ قال: قوله وكفر من كفر الخ قد صار هؤلاء ثلاث فرق، منهم من ارتد عن الإسلام ، ومنهم من أنكر فرضية الزكاة ، ومنهم من أنكر أداءها إليه رضى الله عنه وإن أقر بأنها فريضة الله على عباده ، والأولان منهم كافرون دون الثالث ، فإطلاق كفر من كفر فى الرواية تغليب ، أو المقصود بيان الكافرين لا الثالث ، وكان هؤلاء الذين أبوا أن يؤدوها إلى الإمام بغاة، وكان اختلاف عمر رضى الله عنه فى هذين ، اه هكذا أفاد ، وفى تقريره للنسائى كان اختلافه رضى الله عنه فى الثالث ، وهو الأوجه ، ولفظه قدس سره فى تقرير النسائى : ومما لا ينبغى أن يشك فيه أن هذا الاختلاف بينهما لم يكن فيمن ارتد أو أنكر وجوب الزكاة رأساً ، وإنما الاختلاف فيمن تأول فى النصوص بحملها عليه صلى الله عليه وسلم بالخصوص ، وفيمن أبى أن يدفعها إلى الإمام بعد تسليمه وجوبها على الإمام ، انتهى ولم يتعرض مولانا محمد حسن المكى فى تقريره على البخارى ، لأنه قد كتب سابقا فى تقرير أبى داود على هذا الحديث إذ قال قوله « تقاتل الناس » وهم من أنكر وجوب الزكاة أصلا ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام بعد القول بالوجوب . فمن أنكر الوجوب قالوا : كان الوجوب مختصاً بزمان النبى صلى الله عليه وسلم وصاروا بهذا القول كافرين ، ومن أنكر الإعطاء إلى الإمام فقالوا : كان الإعطاء مختصا بالنبى صلى الله عليه وسلم فصاروا باغين ، فقاتلهم أبو بكر رضى الله عنه بكفر الأول وبغى الثانى اه .

والدليل على أنهما صنفان أيضا ما قال الشراح فى شرح قول أبى بكر رضى الله

. . . .

تعالى عنه : « لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة» : قال الحافظ: المراد بالفرق من أقر بالصلاة وأنكر الزكاة جاحداً أو مانعا مع الاعتراف ، وإنما أطلق فى أول القصة الكفر ليشمل الصنفين ، فهو فى حق من جحد حقيقة وفى حق الآخرين مجاز تغليبا ، وإنما قاتلهم الصديق ولم يعذرهم بالجهل لأنهم نصبوا القتال فجهز إليهم من دعاهم إلى الرجوع ، فلما أصروا قاتلهم ، انتهى كلام الحافظ .

فهذا نص من الحافظ بأنهم كانوا صنفين ، فالظاهر عندى أن اختلاف الشيخين كان فى هذا الصنف الثانى دون الأول بوجوه :

الأول : أنه يبعد عن عمر رضى الله عنه كل البعد أن يتردد فى قتال الجاحدين عن الزكاة مع ورود الزكاة والصلاة فى الكتاب العزيز والأحاديث الصحيحة الكثيرة مورداً واحداً ، وقد قال عز اسمه «فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم » إنتهى .

والثانى : لورود استثناء الزكاة فى عدة روايات عن ابن عمر رضى الله عنهما وغيره ولما مالت الشراح إلى اختلاف الشيخين فى المانعين عن الزكاة مطلقا أولوا هذه الروايات بتأويلات بعيدة ، فإنه وقع استثناء الزكاة فى حديث ابن عمر وأنس وأبى هريرة، وقال النووى : وفى استدلال أبى بكر واعتراض عمر رضى الله عنهما دليل على أنهما لم يحفظا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه ابن عمر وأنس وأبو هريرة ، وكان هؤلاء الثلاثة سمعوا هذه الزيادة التى فى رواياتهم فى مجلس آخر . فإن عمر لو سمع ذلك لما خالف ، ولما كان احتج بالحديث ، فإنه بهذه الزيادة حجة عليه . ولو سمع أبو بكر رضى الله عنه هذه الزيادة لاحتج بها ، ولما احتج بالقياس والعموم ، انتهى .

. . . .

وليت شعرى لو لم يسمع الشيخان هذه الزيادة لم لم يخبرهما هؤلاء الثلاثة بهذه الزيادة عند المناظرة ؟ أفكانت المناظرة سراً وقد رواها أبو هريرة بنفسه وهو من رواة الزيادة وقد قال الحافظ فى ذكر الكلام على روايات أبى هريرة فى باب من أبى قبول الفرائض إلخ، وما نسبوا إلى الردة وهو محمول على أن أبا هريرة سمع أصل الحديث من النبى صلى الله عليه وسلم ، وحضر مناظرة أبى بكر وعمر ، فقصها كما هى . انتهى، فإذا كان أبو هريرة حاضراً عند المناظرة «عند الحافظ» وكان عنده زيادة لم يسمعها الشيخان فلم لم يخبرهما عند المناظرة ؟ والعجب عن الحافظ إذ أقر بحضور أبى هريره فى القصة ثم أجاب عن حديث ابن عمر باحتمال عدم الحضور ، إذ قال : وقد استبعد قوم صحته بأن الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر فى قتال مانعى الزكاة ، ولو كانوا يعرفونه لما كان أبو بكر يقر عمر على الاستدلال بقوله عليه الصلاة والسلام : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ، وينتقل عن الاستدلال بهذا النص إلى القياس ، إذ قال: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة لأنهما قرينتها فى كتاب الله ، والجواب أنه لا يلزم من كون الحديث المذكور عند ابن عمر أن يكون استحضره فى تلك الحالة ، ولو كان مستحضراً له فقد يحتمل أن لا يكون حضر المناظرة المذكورة ،ولا يمتنع أن يكون ذكره لهما بعد، انتهى . فإنهم اضطروا إلى هذه التوجيهات لحملهم المناظرة بين الشيخين رضى الله عنهما فى مانعى الزكاة ولو حملوها على المنع من أدائها إلى الإمام لما احتاجوا إلى توجيه أصلا ، كيف وقد وقع استثناء الزكاة فى حديث أنس من لفظ أبى بكر أيضا ، كما أخرجه النسائى والبيهقى ، قال البيهقى : وأما قول عمر فوالله ماهو إلا أنى رأيت الله قد شرح الخ يريد أنه انشرح صدره بالحجة التى

قوله: (فعرفت أنه الحق) وذلك[1] لأنهم كانوا مذكورين فيمن استثناه

أدلى بها، وقال بعض أئمتنا: قد وقع اختصار فى رواية هذا الحديث وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه أمر بالقتال على الشهادتين، وعلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فأبو بكر إنما قاتل بالنص مع ماذكر من الدلالة، ثم أخرج البيهقى بسنده إلى الزهرى عن أنس قال: لما توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب، قال: فقال عمر رضى الله عنه: يا أبا بكر أتريد أن تقاتل العرب؟ قال: فقال أبو بكر: إنما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة والله لو منعونى» الحديث، ثم ذكر عدة روايات فى استثناء الزكاة، فالظاهر أن عمر رضى الله تعالى عنه لم يكن متأملا فى قتال منكرى الزكاة لورود استثنائها فى عدة روايات، بل كان متأملا فيمن منع أداءها إلى أبى بكر رضى الله عنه، ويدل عليه رواية الحاكم فى المستدرك بسنده إلى محمد بن طلحة يحدث عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال: لأن أكون سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثلاث أحب إلى من حمر النعم: من الخليفة بعده؟ وعن قوم قالوا نقر بالزكاة فى أموالنا ولا نؤديها إليك أيحل قتالهم؟ وعن الكلالة. هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، انتهى. ولا يشكل على هذا كله قول أبى بكر: لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن ظاهره يوهم بأنهم كانوا مقرين بفرضية الصلاة دون الزكاة، لأن المعنى أن الصلاة كما هى منوطة بجميع شرائطها، كذلك الزكاة معتبرة بشرائطها، ومنها أداؤها إلى الإمام فى ذلك الزمان، كما يدل عليه قوله رضى الله عنه: لو منعونى «بضمير المتكلم» ١٢.

(١) قال الكرمانى: لما استقر عنده صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه

النبي صلى الله عليه وسلم بقوله« إلا بحقه » إلا أن عمر رضى الله عنه لم يفهمه ، وقد فهمه أبو بكر رضى الله عنه وكان أعلمهم .

تابعه على القتال،وقال عرفت أنه الحق حيث انشرح صدره أيضاً بالدليل الذى أقامه الصديق نصاً ودلالة وقياساً ، فلا يقال : إنه قلد أبا بكر رضى الله عنه ، لأن المجتهد لايجوز له أن يقلد المجتهد،انتهى. وتقدم قريباما قال الخطابى بعد ذكر مناظرة الشيخين : وكان هذا من عمر تعلقا بظاهر الكلام قبل أن ينظر فى آخره ويتأمل شرائطه ، فقال له أبو بكر : إن الزكاة حق المال ، يريد أن القضية التى قد تضمنت ، إلى أن قال الخطابى : فلما استقر عند عمر رضى الله عنه صحة رأى أبى بكر وبان له صوابه تابعه على قتال القوم ، وهو معنى قوله : فلما رأيت أن الله قد شرح صدر أبى بكر عرفت أنه الحق، يشير إلى انشراح صدره بالحجة التى أدلى بها والبرهان الذى أقامه نصاً ودلالة ، وقد زعم قوم من الروافض أن عمر رضى الله عنه إنما أراد بهذا القول تقليد أبى بكر وأنه كان يعتقد له العصمة والبراءة من الخطأ ، وليس ذلك كما زعموه ، وإنما وجهه ما أوضحته لك وبينته ، انتهى .

ولا يذهب عليك أن لعمر رضى الله عنه اختلافا آخر مع الصديق الأكبر رضى الله تعالى عنه وهو فيما يفعل فى هذه الأسارى ، طالما يلتبس هذا الاختلاف بما سبق من اختلافهما فى قتال مانعى الزكاة ، قال الحافظ : قد اختلفت الصحابة فيهم بعد الغلبة عليهم هل تغنم أموالهم وتسبي ذراريهم كالكفار أولا؟ كالبغاة ، فرأى أبو بكر الأول وعمل به وناظره عمر فى ذلك كما سيأتى بيانه فى كتاب الأحكام إن شاء الله ، وذهب إلى الثانى ووافقه غيره فى خلافته على ذلك، واستقر الإجماع عليه فى حق من جحد شيئاً من الفرائض بشبهة فيطالب بالرجوع ، فإن نصب القتال قوتل وأقيمت عليه الحجة ، فإن

. . . .

رجع وإلا عومل معاملة الكافر حينئذ . ويقال إن أصبغ من المالكية استقر على القول الأول فعد من ندرة المخالف ، وقال القاضى عياض : ويستفاد من هذه القصة أن الحاكم إذا أداه اجتهاده فى أمر لا نص فيه إلى شىء تجب طاعته فيه ، ولو اعتقد بعض المجتهدين خلافه ، فإن صار ذلك المجتهد المعتقد خلافه حاكما وجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده ، وتسوغ له مخالفة الذى قبله فى ذلك ، لأن عمر أطاع أبا بكر فيما رأى فى حق مانعى الزكاة مع اعتقاده خلافه ثم عمل فى خلافته بما أداه إليه اجتهاده ، ووافقه أهل عصره من الصحابة وغيرهم إه . قلت : ما حكى من اختلاف الشيخين ذكره الزيلعى فى نصب الراية من رواية الواقدى فى كتاب الردة فى قصة إسلام أهل ديار عمان وأنهم ارتدوا وأن عكرمة بن أبى جهل غزاهم فى خلافة أبى بكر فقاتلهم حتى هزمهم فذكر قصة طويلة فى قتالهم وسبيهم ، فسجنهم أبو بكر فى دار رملة بنت الحارث واستشار فيهم، فكان رأى المهاجرين قتلهم أو تفديتهم بإغلاء الفداء ، وكان رأى عمر أن لاقتل عليهم ولا فداء ، فلم يزالوا محبوسين حتى توفى أبو بكر رضى الله عنه فلما ولى عمر رضى الله عنه نظر فى ذلك وأرسلهم بغير فداء، وقد يقال : إن عمر لم يتحقق ردتهم، يدل على ذلك فى القصة أن أبا بكر لما استشار فيهم قال له عمر : يا خليفة رسول الله إنهم قوم مؤمنون وإنما شحوا بأموالهم، قال والقوم يقولون : والله ما رجعنا عن الإسلام وإنما شححنا بالمال . فأبى أبو بكر أن يدعهم بهذا القول اه . قال ابن رشد فى البداية : ومن أحكامه حكم مشهور وهو: ماذا حكم من منع الزكاة ولم يجحد وجوبها ؟ فذهب أبو بكر رضى الله تعالى عنه إلى أن حكمه حكم المرتد ، وبذلك حكم فى مانعى الزكاة من العرب،

. . . .

وذلك أنه قاتلهم وسبي ذريتهم ، وخالفه فى ذلك عمر رضى الله عنه وأطلق من كان استرق منهم ، وبقول عمر قال الجمهور ، وذهبت طائفة إلى تكفير من منع فريضة من الفرائض وإن لم يجحد وجوبها، ثم ذكر سبب اختلافهم فى ذلك، وقال الموفق بعد بيان قتال أهل البغى : وليس عليهم ضمان ما أتلفوه حال الحرب من نفس ولا مال وبه قال أبو حنيفة والشافعى فى أحد قوليه ، وفى الآخر يضمنون ذلك لقول أبى بكر لأهل الردة: «تدون قتلانا ولا ندى قتلاكم »، ولنا ما روى الزهرى أنه قال : كانت الفتنة العظمى بين النـــاس وفيهم البدريون فأجمعوا على أن لا يقام حد على رجل ارتكب فرجا حراما بتأويل القرآن ، ولا يغرم مالا أتلفه بتأويل القرآن، وأما قول أبى بكر فقدرجع عنه ولم يمضه ، فإن عمر قال له: أما أن يدوا قتلانا فلا فإن قتلانا قتلوا فى سبيل الله على ما أمر الله، فوافقه أبو بكر ورجع إلى قوله فصار أيضا إجماعا حجة لنا اهـ والقصة التى ذكرها الموفق رواها البيهقى فى باب قتال أهل الردة وما أصيب فى أيديهم من متاع المسلمين ، فذكر القصة بطولها ، وفى آخرها: «قالوا فما السلم المخزية ؟ قال أبو بكر رضى الله عنه تؤدون الحلقة والكراع وتتركون أقواما، تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمراً يعذرونكم به ، وتدون قتلانا ولا ندى قتلاكم ، وقتلانا فى الجنة وقتلاكم فى النار ، وتردون ما أصبتم منا ونغنم ما أصبنا منكم ، قال فقال عمر رضى الله عنه قد رأيت رأيا وسنشير عليك : أما أن يؤدوا الحلقة والكراع فنعما رأيت ، وأما أن يتركوا قوما تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه والمسلمين أمراً يعذرونهم به فنعما رأيت ، وأما أن نغنم ما أصبنا منهم ويردون ما أصابوا منا فنعما رأيت ، وأما أن قتلاهم فى النار

. . . .

وقتلانا فى الجنة فنعما رأيت ، وأما أن يدوا قتلانا فلا ، قتلانا قتلوا على أمر الله فلا ديات لهم ، فتابع الناس على ذلك ، قال الشيخ رحمه الله : وقول عمر رضى الله عنه فى الأموال لا يخالف قوله فى الدماء ، فإنه إنما أراد به والله أعلم ما أصيب فى أيديهم من أعيان أموال المسلمين، لا تضمين ما أتلفوا، اهـ وذكرها البخارى فى صحيحه مختصراً . فقد أخرج بسنده إلى طارق بن شهاب عن أبى بكر رضى الله عنه قال لوفد بزاخة : تتبعون أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة نبيه صلى الله عليه وسلم والمهاجرين أمرا يعذرونكم به ، قال الحافظ : كذا ذكر البخارى القطعة من الخبر مختصرة ، وقد أوردها أبو بكر البرقانى فى مستخرجه ، وساقها الحميدى فى الجمع بين الصحيحين، ولفظه: الحديث الحادى عشر من أفراد البخارى عن طارق بن شهاب قال : جاء وفد بزاخة ، فذكر الحديث بطوله ، ثم قال : وأخرجه البرقانى بطوله اهـ وفى « التلخيص الحبير » ذكره البرقانى فى مستخرجه بطوله اهـ .

ثم قال الموفق : فأما غنيمة أموالهم وسبى ذريتهم فلا نعلم فى تحريمه بين أهل العلم خلافا ، وإنما أبيح من دمائهم وأموالهم ما حصل من ضرورة دفعهم وقتالهم، وما عداه يبقى على أصل التحريم ، وقد روى أن علياً رضى الله تعالى عنه يوم الجمل قال : من عرف شيئا من ماله مع أحد فليأخذه ، وهذا من جملة ما نقم الخوارج من على رضى الله عنه فإنهم قالوا إنه قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فإن حلت له دماؤهم فقد حلت له أموالهم ، وإن حرمت عليه أموالهم فقد حرمت عليه دماؤهم ، فقال لهم ابن عباس رضى الله عنهما ، أفتسبون أمكم يعنى عائشة أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها ، فإن قلتم ليست أمكم فقد كفرتم ، وإن قلتم إنها أمكم واستحللتم سبيها فقد كفرتم ، ولأن قتال البغاة إنما هو لدفعهم

قوله (تأتى الإبل على صاحبها) إن أريد(١) بها الجنس ، فصدقها على قدر النصاب ظاهر ، وإن أريد غير ذلك فالزكاة فى إبل التجارة واجبة ولو كان بعيراً واحداً مع أن الصدقة النافلة قد تصير واجبة ، كما إذا اضطر الفقير

وردهم إلى الحق ، لا لكفرهم ، فلا يستباح منهم إلا ما حصل ضرورة الدفع ، كالصائل وقاطع الطريق ، وبقى حكم المال والذرية على أصل العصمة إه مختصراً. قلت وما حكى الموفق من إيراد الخوارج وجواب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أخرجه الزيلعى فى نصب الراية مفصلا . وقال : رواه النسائى فى سننه الكبرى فى خصائص على . فذكر القصة بطولها ، قال الحافظ فى الدراية : وأخرجه عبد الرزاق والطبرانى والحاكم وإسناده صحيح ، وذكر الزيلعى فى الباب عدة روايات ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره بهذا دفع ما يرد على ظاهر الحديث من إيرادين الأول وجوب الزكاة فى إبل واحد وشاة واحدة كما هو ظاهر لفظ الإفراد فيهما فى الحديث ، والثانى أن ظاهر الحديث يوهم أن حلبها على الماء أيضا من الحقوق الواجبة ، فأجاب عنهما الشيخ بأجوبة لطيفة كما ترى ، وأشار الشراح كلهم إلى الجواب عن الأول بحمل لفظ الإبل والغنم على اسم الجمع ، قال الحافظ : والحكمة فى كونها تعاد كلها مع أن حق الله فيها إنما هو فى بعضها . لأن الحق فى جميع المال غير متميز ، ولأن المال لما لم تخرج زكاته غير مطهر ، وفيه أن فى المال حقا سوى الزكاة ، وأجاب العلماء عنه بجوابين : أحدهما أن هذا الوعيد كان قبل فرض الزكاة ، ويؤيده ما سيأتى من حديث ابن عمر رضى الله عنه فى الكنز ، لكن يعكر عليه أن فرض الزكاة مقدم على إسلام أبى هريرة ، ثانى الأجوبة أن المراد بالحق القدر الزائد على الواجب ، ولا عقاب بتركه وإنما ذكره استطراداً لما ذكر حقها بين الكمال فيه وإن كان له أصل يزول

وألقاه الفقر فى مخمصة ، فلا يشترط له النصاب ولا نية التجارة ، فلا يبعد أن يراد بالحق ما هو أعم من الزكاة المفروضة وغيرها بما هو واجب ، فلا يفتقر إلى ارتكاب تكلف ، ويؤيد هذا المعنى قوله « ومن[1] حقها » الخ فإنه ليس

الذم بفعله وهو الزكاة ، ويحتمل أن يراد ما إذا كان هناك مضطراً إلى شرب لبنها فيحمل الحديث على هذه الصورة ، وقال ابن بطال : فى المال حقان فرض عين وغيره ، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق ، اه وقال العينى قوله « من حقها الخ » أى لتسقى ألبانها أبناء السبيل والمساكين الذين ينزلون على الماء ، ولأن فيه الرفق على الماشية لأنه أهون لها وأوسع عليها ، وقال ابن بطال يريد حق الكرم والمواساة وشريف الأخلاق لا أن ذلك فرض ، وقال أيضا : كانت عادة العرب التصدق باللبن على الماء فكان الضعفاء يرصدون ذلك منهم، قال : والحق حقان فرض عين وغيره، فالحلب من الحقوق التى هى من مكارم الأخلاق، وقال إسماعيل القاضى الحق المفترض هو: الموصوف المحدود ، وقد تحدث أمور لا تحد فتجب فيها المواساة للضرورة التى تنزل من ضيف مضطر أو جائع أو عار أو ميت ليس له من يواريه ، فيجب حينئذ على من يمكنه المواساة التى تزول بها هذه الضرورات ، قال ابن التين : وقيل كان هذا قبل فرض الزكاة ، وفى التلويح : وفى باب الشرب من كتاب البخارى من روى يجلب بالجيم أراد يجلب لموضع سقيها فيأتيها المصدق ، قال : ولو كان كما قال لقال أن يجلب إلى الماء ولم يقل على الماء ، قال العينى : رأى الكوفيون أن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض ، فيجوز أن يكون «على» بمعنى «إلى» ، وفى المطالع ذكر الداودى أنه يروى يجلب بالجيم فسره بالجلب إلى المصدق اه

(١) قال القسطلانى قوله : « من حقها إلخ » قال العلماء : هذا منسوخ بآية الزكاة ، أو هو من الحق الزائد على الواجب الذى لا عقاب بتركه بل على

بواجب إلا إذا حمل على ما قلنا ، ويمكن أن يراد بالحق فيما تقدم من قوله لم يعط فيها حقها أعم من الواجب والنفل ، فكان المعنى أنه لم يؤد من حقوقها شيئاً ، لا فريضة ولا نافلة ، وإن كان التعذيب خاصا على منعه الحقوق الواجبة وعلى هذا فتفسيره بعض الحقوق بقوله « ومن حقها » الخ لا يوجب شيئاً من التكلف ، لأنه فسر بعض أفراده التي هي نافلة ، وكان المراد في النفي نفي سائر أنواعه .

طريق المواساة كما قاله ابن بطال فيما مر ، واستدل به من يرى أن في المال حقوقا سوى الزكاة ، وهو مذهب غير واحد من التابعين ، وفي الترمذي عن فاطمة بنت قيس عنه صلى الله عليه وسلم: « إن في المال لحقا سوى الزكاة » ، ورواه بعضهم تجلب بالجيم . وجزم ابن دحية أنه تصحيف ، وقد وقع عند أبي داود من طريق أبي عمرو الغداني ما يفهم أن هذه الجملة وهي «ومن حقها الخ» مدرجة من قول أبي هريرة . لكن في مسلم من حديث أبي الزبير عن جابر هذا الحديث وفيه: فقلنا يا رسول الله وما حقها ؟ قال : إطراق فحلها وإعارة دلوها، ومنحتها وحلبها على الماء ، وحمل عليها في سبيل الله فبين أنها مرفوعة ، كما نبه عليه في الفتح ، لكن قال الزين العراقي : الظاهر أنها أي هذه الزيادة ليست متصلة كما بينه أبو الزبير في بعض طرق مسلم ، فذكر الحديث دون الزيادة ثم قال أبو الزبير ، سمعت عبيد بن عمير يقول هذا القول ، ثم سألت جابرا فقال مثل قول عبيد بن عمير ، قال أبو الزبير ، وسمعت عبيد بن عمير يقول : قال رجل : يا رسول الله ما حق الإبل . قال حلبها على الماء ، قال الزين العراقي فقد تبين أن هذه الزيادة إنما سمعها أبو الزبير من عبيد بن عمير مرسلة لا ذكر لجابر فيها ، لكن قد وقعت هذه الجملة وحدها عند المؤلف أي الإمام البخاري ، مرفوعة من وجه آخر عن أبي هريرة في الشرب في باب

(باب ما أدى زكاته فليس بكنز)

لقول النبي صلى الله عليه وسلم الخ

يعنى بذلك(١) أن الرواية مصرحة بأن له إجازة فى جمع ما دون خمس

حلب الإبل على الماء بسنده إلى عبد الرحمن بن أبى عمرة عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من حق الإبل أن تحلب على الماء » وهذا يقوى قول الحافظ ابن حجر إنها مرفوعة إهـ .

ولا يذهب عليك ما قال الحافظ فى قوله ، ولا يأتى أحدكم يوم القيامة ، الحديث . هذا حديث آخر متعلق بالغلول من الغنائم ، وقد أخرجه المصنف مفردا من طريق أبى زرعة عن أبى هريرة فى أواخر الجهاد إهـ . ثم فسر الحافظ فى الجهاد فى باب الغلول بما يناسب معنى الغلول ، وظاهر القسطلانى أنه حمل هذا الكلام أيضا على مانع الزكاة ، إذ قال : قوله لا يأتى خبر بمعنى النهى ، قال ابن المنير : ومن لطيف الكلام أن النهى الذى أولنا به النفى يحتاج إلى تأويل أيضاً ، فإن القيامة ليست دار تكليف ، وليس المراد نهيهم عن أن يأتوا بهذه الحالة . إنما المراد . لا تمنعوا الزكاة فتأتوا كذلك ، فالنهى فى الحقيقة إنما باشر سبب الإتيان لا نفس الإتيان اهـ ١٢ .

(١) قال السندى قوله لقول النبي الخ . تعليل للسابق ، إما بالنظر إلى تضمنه دعوى أنه ليس كل مال كنزا . أو باعتبار أن ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها هو وما لا تجب فيه الزكاة سواء ، فإذا علم بالحديث حال ما لا يجب فيه الزكاة وأنه لا صدقة فيه ؛ بل هو كله حلال لصاحبه ، فكذلك ما أدى منه الزكاة بعد وجوبها اهـ . وقال الحافظ ، قال ابن بطال وغيره ، وجه استدلال البخارى بهذا الحديث للترجمة أن الكنز المنفى هو المتوعد عليه الموجب لصاحبه

أواق من غير أن يؤدى زكاتها ، فعلم أن كل نوع من جمع الذهب والورق غير منهى عنه .

النار لا مطلق الكنز الذى هو أعم من ذلك ، وإذا تقرر ذلك فحديث «لا صدقة فيما دون خمسة أواق» مفهومه أن ما زاد على الخمسة ففيه الصدقة ومقتضاه أن كل مال أخرجت منه الصدقة فلا وعيد على صاحبه ، فلا يسمى ما يفضل بعد إخراجه الصدقة كنزاً : وقال ابن رشيد ، وجه التمسك به أن ما دون الخمس وهو الذى لا تجب فيه الزكاة قد عفى عن الحق فيه فليس بكنز قطعا ، والله قد أثنى على فاعل الزكاة ، ومن أثنى عليه فى واجب حق المال لم يلحقه ذم من جهة ما أثنى عليه فيه وهو المال ، ويتلخص أن يقال ما لم تجب فيه الصدقة لا يسمى كنزا لأنه معفو عنه ، فليكن ما أخرجت منه الزكاة كذلك لأنه عفى عنه بإخراج ما وجب منه فلا يسمى كنزا ، إه . قال الكرمانى: فإن قلت ما هذه اللام فى: لقول النبى ، الخ ، قلت للتعليل ، وتوجيهه أن المدفون إذا كان أقل من خمس أواق لا يلزم الإنفاق منه . فلا يترتب عليه العذاب ، وكذا إذا أنفق منه ما يلزمه وهو قدر الزكاة لا يترتب العذاب عليه . لأن شرط حصول العذاب الكنز وعدم الإنفاق اه . وقال العينى قوله « لقول النبى صلى الله عليه وسلم الخ . علل البخارى هذا الحديث حيث ذكره بلام التعليل: صحة ترجمته «باب ما أدى زكاته فليس بكنز» لأن شرط كون الكنز شيئان أحدهما أن يكون نصابا ، والثانى أن لا يخرج منه الزكاة ، فإذا عدم النصاب لا يلزمه شىء فلا يكون كنزاً ولا يدخل تحت قوله تعالى « والذين يكنزون الذهب » الآية » ، فلا يستحق العذاب ، وإذا وجد النصاب ولم يزك يكون كنزا فيدخل تحت الآية ، وإذا وجد النصاب وزكى لا يكون كنزا فلا يستحق العذاب ، وهذه هى الترجمة ، فإن قلت: كيف يطابق هذا التعليل الترجمة ، والترجمة فيما أدى زكاته فليس بكنز

. . . .

والحديث فيما إذا كان العين أقل من خمسة أواق ليست فيها صدقة ؟ وبهذا الوجه اعترض الإسماعيلى على هذه الترجمة ، قلت . تكلف فيه بأن قيل مراده أن ما دون خمسة أواق ليس بكنز لأنه لا صدقة فيه ، فإذا كانت خمسة أواق أو أكثر ، وأدى زكاتها فليست بكنز ، فلا يدخل تحت الوعيد ، وعن هذا قال ابن بطال ، نزع البخارى بأن كل ما أدى زكاته فليس بكنز لإيجاب الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فى كل خمس أواق ربع عشرها ، فإذا كان ذلك فرض الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فمعلوم أن الكنز وإن بلغ ألوفا إذا أديت زكاته فليس بكنز ولا يحرم على صاحبه اكتنازه لأنه لم يتوعد عليه ، وإنما الوعيد على ما لم تؤد زكاته اه .

ثم قال الحافظ : ثم إن لفظ الترجمة لفظ حديث روى مرفوعا وموقوفا عن ابن عمر رضى الله عنهما ، أخرجه مالك عن عبد الله بن دينار عنه موقوفا ، ووصله البيهقى والطبرانى من طريق الثورى عن عبد الله بن دينار وقال إنه ليس بمحفوظ ، وأخرجه البيهقى أيضا من رواية عبد الله بن نمير عن عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر بلفظ « كل مال أديت زكاته وإن كان تحت سبع أرضين فليس بكنز ، وكل ما لا تؤدى زكاته فهو كنز وإن كان ظاهرا على وجه الأرض» أورده مرفوعا، ثم قال : ليس بمحفوظ والمشهور وقفه ، وهذا يؤيد ما تقدم من أن المراد بالكنز معناه الشرعى . وفى الباب عن جابر أخرجه الحاكم بلفظ إذا أديت زكاة مالك فقد أذهبت عنه شره، ورجح أبو زرعة والبيهقى وغيرهما وقفه كما عند البزار ، وعن أبى هريرة أخرجه الترمذى بلفظ إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك ، وقال حسن غريب وصححه الحاكم، وهو على شرط ابن حبان وعن أم سلمة عند الحاكم وصححه ابن القطان أيضا ، وأخرجه أبو داود .

. . . .

وقال ابن عبد البر : فى سنده مقال ، وذكر شيخنا فى شرح الترمذى أن سنده جيد ، وعن ابن عباس أخرجه ابن أبى شيبة موقوفا بلفظ الترجمة ، وأخرجه أبو داود مرفوعا بلفظ: « إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب ما بقى من أموالكم » وفيه قصة ، قال ابن عبد البر: والجمهور على أن الكنز المذموم ما لم تؤد زكاته ، ويشهد له حديث أبى هريرة مرفوعا إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فذكر بعض ما تقدم من الطرق ثم قال : ولم يخالف فى ذلك إلا طائفة من أهل الزهد كأبى ذر ، ثم قال الحافظ : قوله « إنما كان هذا قبل أن تنزل الزكاة هذا مشعر بأن الوعيد على الاكتناز ، وهو: حبس ما فضل عن الحاجة عن المواساة به كان فى أول الإسلام ثم نسخ ذلك بفرض الزكاة لما فتح الله الفتوح وقدرت نصب الزكاة ، فعلى هذا المراد بنزول الزكاة بيان نصبها ومقاديرها لا لإنزال أصلها ، وقول ابن عمر : لا أبالى لو كانت لى مثل أحد ذهبا ، كأنه يشير إلى قول أبى ذر الآتى آخر الباب ، والجمع بين كلام ابن عمر وحديث أبى ذر أن يحمل حديث أبى ذر على مال تحت يد الشخص لغيره ، فلا يجب أن يحبسه عنه أو يكون له ، لكنه ممن يرجى فضله وتطلب عائدته كالإمام الأعظم ، فلا يجب أن يدخر عن المحتاجين من رعيته شيئا ، ويحمل حديث ابن عمر على مال يملكه قد أدى زكاته فهو يحب أن يكون عنده ليصل به قرابته ويستغنى به عن مسألة الناس ، وكان أبو ذر يحمل الحديث على إطلاقه فلا يرى بادخار شىء أصلا ، قال ابن عبد البر : وردت عن أبى ذر آثار كثيرة تدل على أنه كان يذهب إلى أن كل مال مجموع يفضل عن القوت وسداد العيش فهو كنز يذم فاعله ، وأن آية الوعيد نزلت فى ذلك ، وخالفه جمهور الصحابة ومن بعدهم وحملوا الوعيد على مانعى الزكاة وأصح ما تمسكوا به حديث طلحة وغيره فى قصة الأعرابى حيث قال : هل على غيرها ؟ قال لا إلا أن تطوع ، والظاهر أن ذلك كان فى أول الأمر ، كما تقدم

قوله: (نزلت فی أهل الکتاب) یعنی بذلك[١] أنها لما نزلت فیهم ، وکانوا لا یؤتون شیئاً من الحقوق فلا یتناول من المسلمین إلا من کان علی صفتهم ، وذلك لأن أحکام النصوص عامة وإن کانت الموارد خاصة ، فأما من لیس فی معناهم ممن أدی حقوقه فلا تتناولها الآیة .

قوله (ولو أمروا علی حبشیاً) الخ یعنی بذلك[٢] أن أمر الخلیفة مطاع ما کان ، فکیف بالنزول هنا .

عن ابن عمر، وقد استدل له ابن بطال بقوله تعالی : « ویسألونك ماذا ینفقون قل العفو» أی ما فضل عن الکفایة، فکان ذلك واجبا فی أول الأمر، ثم نسخ والله أعلم . وفی المسند من طریق یعلی بن شداد بن أوس عن أبیه قال : کان أبو ذر یسمع الحدیث من رسول الله صلی الله علیه وسلم فیه الشدة ثم یخرج إلی قومه ثم یرخص فیه النبی صلی الله علیه وسلم فلا یسمع الرخصة ویتعلق بالأمر الأول اهـ ١٢

(١) قال الکرمانی : قال ابن بطال : إن معاویة نظر إلی سیاق الآیة فإنها نزلت فی الأحبار والرهبان الذین لا یرون الزکاة ، وأبا ذر رضی الله عنه نظر إلی عموم الآیة ، وإن من یری وجوب الزکاة ولا یری أداءها یلحقه هذا الوعید الشدید أیضا ، انتهی . وهکذا فی العینی بدون العزو إلی الکرمانی ، إلا أن فیه : الرهبان الذین لا یؤتون الزکاة ، انتهی . وقال الحافظ : الصحیح أن إنکار أبی ذر کان علی السلاطین الذین یأخذون المال لأنفسهم ولا ینفقونه فی وجهه ، وتعقبه النووی بالإبطال ، لأن السلاطین حینئذ کانوا مثل أبی بکر وعمر وعثمان ، وهؤلاء لم یخونوا ، قال الحافظ : لقوله محمل، وهو أنه أراد من یفعل ذلك، وإن لم یوجد حینئذ من یفعله ، وفی هذا الحدیث من الفوائد غیر غیر ما تقدم أن الکفار مخاطبون بفروع الشریعة لاتفاق أبی ذر ومعاویة علی أن الآیة نزلت فی أهل الکتاب ، انتهی ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله « حبشیا » وفی روایة ورقاء « عبدا حبشیا » ولأحمد

. . . .

وأبي يعلى من طريق أبي حرب عن عمه عن أبي ذر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ «أي من المسجد النبوي»، قال: آتي الشام قال: كيف تصنع إذا أخرجت منها؟ قال: أعود إليه «أي إلى المسجد»، قال: كيف تصنع إذا أخرجت منه؟ قال أضرب سيفي، قال: أدلك على ما هو خير لك من ذلك وأقرب رشدا؟، قال: تسمع وتطيع وتنساق لهم حيث ساقوك، وعند أحمد أيضا من طريق شهر بن حوشب عن أسماء بنت يزيد نحوه، انتهى. وقال أيضا: الربذة بفتح الراء والموحدة والمعجمة مكان معروف بين مكة والمدينة، نزل به أبو ذر في عهد عثمان رضي الله عنه ومات به. وقد ذكر في هذا الحديث سبب نزوله، وإنما سأله زيد بن وهب عن ذلك لأن مبغضي عثمان رضي الله عنه كانوا مشنعون عليه أنه نفى أبا ذر، وقد بين أبو ذر رضي الله عنه أن نزوله في ذلك المكان كان باختياره، نعم أمره عثمان بالتنحي عن المدينة لدفع المفسدة التي خافها على غيره من مذهبه المذكور، فاختار الربذة، وقد كان يغدو إليها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه أصحاب السنن من وجه آخر عنه، وفيه قصة له في التيمم. وروينا في فوائد أبي الحسن ابن جذلم بإسناده إلى عبد الله بن الصامت قال: دخلت مع أبي ذر على عثمان فحسر عن رأسه فقال: والله ما أنا منهم يعني الخوارج، فقال: إنما أرسلنا إليك لتجاورنا بالمدينة، فقال: لا حاجة لي في ذلك، ائذن لي بالربذة، قال: نعم، وفي طبقات ابن سعد من وجه آخر أن ناسا من أهل الكوفة قالوا لأبي ذر وهو بالربذة إن هذا الرجل فعل بك وفعل، هل أنت ناصب لنا رأية يعني فنقاتله؟ فقال لا، لو أن عثمان سيرني من المشرق إلى المغرب لسمعت وأطعت، انتهى ١٢.

قوله : (لا يعقلون شيئاً) حيث ذهبوا[١] فی النصوص إلى التأويلات وخصصوها بمن لم يركب مع أن ظاهرها العموم ، وكان ذلك اجتهاداً من أبي ذر . حيث حمل النصوص على ظاهرها مع أنها كانت مؤولة مخصوصة بمن منع الزكاة ، أو كانت مسوقة لبيان ما هو الأفضل من الزهد فی الدنيا والتقلل فيها .

قوله (أتبصر أحداً)[٢] إنما أمره به لينظر إلى كبر جثته وعظمه طولا وعرضا .

---

(١) قال الحافظ قوله (لا يعقلون شيئاً) بين وجه ذلك فی آخر الحديث حيث قال : إنما يجمعون الدنيا ، وقوله وإن هؤلاء لا يعقلون هو من كلام أبی ذر كرره تأكيداً لكلامه، ولربط ما بعده عليه . انتهى . قال الكرمانی : ويمكن أن يكون أبو ذر ذهب إلى ما يقتضيه ظاهر لفظ « الذين يكنزون » الآية إذ الكنز فی اللغة المال المدفون سواء أديت زكاته أم لا ، وفی قول أبی ذر إنما يجمعون الدنيا دليل على أن الكنز عنده جمع المال . انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله (أتبصر أحدا) إنما أورده أبو ذر للأحنف لتقوية ما ذهب إليه من ذم اكتناز المال . وهو ظاهر فی ذلك إلا أنه ليس على الوجوب ، ومن ثم عقبه المصنف بالترجمة التی تليه فقال : « باب انفاق المال فی حقه » وأورد فيه الحديث الدال على الترغيب فی ذلك ، وهو من أدل دليل على أن أحاديث الوعيد محمولة على من لا يؤدی الزكاة . وأما حديث « ما أحب لو أن لی أحداً ذهبا » فمحمول على الأولوية لأن جمع المال وإن كان مباحا لكن الجامع مسئول عنه ، وفی المحاسبة خطر ، وإن كان الترك أسلم وما ورد من الترغيب فی تحصيله وإنفاقه فی حقه فمحمول على من وثق بأنه يجمعه من الحلال الذی يأمن خطر المحاسبة عليه ، فإنه إذا أنفقه حصل له ثواب ذلك النفع المتعدی ، ولا يتأتى ذلك لمن لم يحصل شيئا كما تقدم شاهده فی حديث « ذهب أهل الدثور بالأجور » وقال الزين بن المنير : فی هذا

وظن(١) أبو ذر أن المقصود أن ينظر ما بقى من النهار .

قوله : (ثم ليقفن أحدكم) إلخ لما كان وقت غنائهم(٢) ووجدهم آتيا لامحالة

الحديث حجة على جواز إنفاق جميع المال وبذله فى الصحة والخروج عنه بالكلية فى وجوه البر مالم يؤد إلى حرمان الوارث ، ونحو ذلك مما منع منه الشرع اه ، وقال العينى : وفى الحديث ما يشهد لما قال سحنون : ترك الدنيا زهداً أفضل من كسبها من الحلال وإنفاقها فى سبيل الله ١٢

(١) كما يدل عليه قوله وأنا أرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يرسلنى فى حاجة ، قال القسطلانى قوله ما بقى من النهار قال البرماوى كالكرمانى والزركشى والعينى أى أى شىء بقى منه ، وكأنهم جعلوها استفهامية ، قال البدر الدمامينى : وليس المعنى عليه ، إنما المعنى فنظرت إلى الشمس أتعرف القدر الذى بقى من النهار ، وانظر الذى بقى منه فهى موصولة ، انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى كتاب الزكاة الظاهر أن ذلك يعنى زمان غناهم ووسعتهم يقع فى زمن كثرة المال وفيضه قرب الساعة كما قال ابن بطال ، ومن ثم أورده المصنف أى حديث حارثة بن وهب فى كتاب الفتن . وهو بين من سياق أبى هريرة ثانى حديثى الباب بلفظ « لا تقوم الساعة حتى يكثر فيكم المال » وقد ساقه فى الفتن بالإسناد المذكورها هنا مطولا ، وقال فى حديث عدى بن حاتم قوله : « فإن الساعة لا تقوم حتى يطوف أحدكم » الخ موافق لحديث أبى هريرة الذى قبله ، ومشعر بأن ذلك يكون فى آخر الزمان. وحديث أبى موسى الآتى بعده مشعر بذلك أيضا ، وقد أشار عدى بن حاتم كما سيأتى فى علامات النبوة إلى أن ذلك لم يقع فى زمانه ، وكانت وفاته فى خلافة معاوية بعد استقرار أمر الفتوح ، فانتفى قول من زعم أن ذلك وقع فى ذلك الزمان

حذرهم(١) فتنة الأموال لئلا يفتتنوا .

قوله : (ويرى الرجل الواحد) الواو لاتدل(٢) على الجمع فالمعنى أن هذين الأمرين كائنان قبل القيامة متى كانا .

قال ابن التين : إنما يقع ذلك بعد نزول عيسى حين تخرج الأرض بركاتها حتى تشبع الرمانة أهل البيت ، ولا يبقى فى الأرض كافر ، انتهى مختصراً وبزيادة ، ثم قال فى علامات النبوة فى حديث عدى بن حاتم قوله فلا يجد أحد يقبله أى لعدم الفقراء فى ذاك الزمان ، وتقدم فى الزكاة قول من قال إن ذلك عند نزول عيسى ابن مريم عليه السلام ، ويحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى ما وقع فى زمن عمر بن عبد العزيز ، وبذلك جزم البيهقى ، وأخرج فى الدلائل بسنده إلى عمر بن أسيد قال : إنما ولى عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهراً، ألا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول اجعلوا هذا حيث ترون فى الفقراء فما يبرح حتى يرجع بماله يتذكر من يضعه فيه فلا يجده، قد أغنى عمر الناس ، قال البيهقى : فيه تصديق ماروينا فى حديث عدى بن حاتم انتهى ، قال الحافظ : ولا شك فى رجحان هذا الاحتمال على الأول لقوله فى الحديث ولئن طالت بك حياة ، انتهى ١٢ .

(١) أشار الشيخ رضى الله عنه بذلك إلى مناسبة ذكر الوقوف بين يدى الله يوم القيامة عقب ذكر كثرة المال فأجاد فى ذلك ١٢ .

(٢) وهذا واضح لاسيما إذا حمل كثرة المال على زمن عمر بن عبد العزيز كما تقدم قريبا ، فإن الجملة الثانية هى كثرة النساء وقلة الرجال تكون قرب الساعة . ويدل على ذلك أيضاً أن فى أحاديث الفتن أمور كثيرة من الفتن تكون فى أوقات مختلفة ، وسيأتى فى البخارى فى كتاب الفتن من حديث ابن مسعود وأبى موسى مرفوعا : إن بين يدى الساعة لأياما ينزل فيها الجهل

. . . .

ويرفع فيها العلم ، ويكثر فيها الهرج » وتقدم فى كتاب العلم من حديث أنس رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من أشراط الساعة أن يقل العلم ، ويظهر الجهل ، ويظهر الزنا ، وتكثر النساء ، ويقل الرجال حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد » قال الحافظ : قوله تكثر النساء قيل سببه أن الفتن تكثر فيكثر القتل فى الرجال ، لأنهم أهل الحرب دون النساء ، وقال أبو عبد الملك هو إشارة إلى كثرة الفتوح فتكثر السبايا ، فيتخذ الرجل الواحد عدة موطوآت ، قال الحافظ: وفيه نظر لأنه صرح بالعلة فى حديث أبى موسى فقال فيه من قلة الرجال وكثرة النساء ، والظاهر انها علامة محضة لا لسبب آخر ، بل يقدر الله تبارك وتعالى فى آخر الزمان أن يقل من يولد من الذكور ، ويكثر من يولد من الإناث . وقوله يعنى فى حديث أنس حتى يكون لخمسين امرأة القيم الواحد : الخمسون يحتمل أن يراد به هذا العدد أو يكون مجازا عن الكثرة ، ويؤيده أن فى حديث أبى موسى : وترى الرجل الواحد يتبعه أربعون امرأة ، والقيم من يقوم بأمرهن ، وكأن هذه الأمور الخمسة خصت بالذكر لكونها مشعرة باختلال الأمور التى يحصل بحفظها صلاح المعاش والمعاد ، وهى الدين لأن رفع العلم يخل به والعقل لأن شرب الخمر يخل به ، والنسب لأن الزناء يخل به ، والنفس والمال لأن كثرة الفتن تخل بهما ، قال الكرمانى : وإنما كان اختلال هذه الأمور مؤذنا بخراب العالم لأن الخلق لا يتركون هملا ، ولا نبى بعد نبينا صلوات الله تعالى وسلامه عليهم أجمعين ، فيتعين ذلك ، وقال القرطبى فى المفهم : فى هذا الحديث علم من أعلام النبوة إذ أخبر عن أمور ستقع فوقعت ، خصوصا فى هذه الأزمان ، وقال القرطبى فى التذكرة يحتمل أن يراد بالقيم من يقوم عليهن

قوله : (وإن لبعضهم اليوم) أى يوم[1] رواية أبى مسعود الحديث .

(باب فضل صدقة[2])

الصحيح الشحيح

سواء كن موطوآت أم لا ، ويحتمل أن يكون ذلك يقع فى الزمان الذى لا يبقى فيه من يقول : الله ، الله ، فيتزوج الواحد بغير عدد جهلا بالحكم الشرعى قال الحافظ : وقد وجد ذلك من بعض أمراء التركمان وغيرهم من أهل هذا الزمان مع دعواه الإسلام ، والله المستعان اھ ١٢ .

(١) وأبو مسعود البدرى رضى الله عنه الراوى لهذا الحديث صحابى جليل مات قبل الأربعين وقيل بعدها كما فى التقريب ، وقال الحافظ قوله وإن لبعضهم زاد فى التفسير كأنه يعرض بنفسه ، وأشار بذلك إلى ما كانوا عليه فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم من قلة الشىء ، وإلى ما صاروا إليه بعده من التوسع لكثرة الفتوح ، ومع ذلك فكانوا فى العهد الأول يتصدقون بما يجدون ولو جهدوا ، والذين أشار إليهم آخراً بخلاف ذلك ، ووقع بخط مغلطاى فى شرحه ، وإن لبعضهم اليوم ثمانية آلاف ، وهو تصحيف انتهى ١٢ .

(٢) قال الحافظ كذا لأبى ذر ولغيره « أى الصدقة أفضل » وصدقة الصحيح الشحيح لقوله تعالى : « وأنفقوا » الآية ، فعلى الأول المراد فضل من كان كذلك على غيره وهو واضح ، وعلى الثانى كأنه تردد فى إطلاق أفضلية من كان كذلك . وأورد الترجمة بصيغة الاستفهام ، قال الزين بن المنير ما ملخصه مناسبة الآية للترجمة أن معنى الآية التحذير من التسويف بالإنفاق استبعاداً لحلول الأجل واشتغالا بطول الأمل والترغيب فى المبادرة بالصدقة

يمكن أن يراد(١) بالشح كونه

قبل هجوم المنية وفوات الأمنية ، والمراد بالصحة فى الحديث من لم يدخل فى مرض مخوف ، فيتصدق عند انقطاع أمله من الحياة كما أشار إليه فى آخره بقوله: ولاتمهل- حتى إذا بلغت الحلقوم - ولما كانت مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح دالا على صحة القصد وقوة الرغبة فى القربة كان ذلك أفضل من غيره ، وليس المراد أن نفس الشح هو السبب فى هذه الأفضلية إ ﻫ وتعقب العينى على قول الحافظ: «كأنه تردد فيه» إذ قال: ولم يتردد فيه لأن فضل صدقة الصحيح الشحيح على غيره ظاهر، لأن فيه مجاهدة النفس على إخراج المال مع قيام مانع الشح ، وليس هذا إلا من قوة الرغبة فى القربة فكان أفضل من غيره ، وتردد فى الأول بكلمة أى التى هى للاستفهام ، لأن إطلاق الأفضلية فيه موضع التردد ا ﻫ ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يتردد فيه أصلا ، بل قوله أى الصدقة أفضل إشارة إلى لفظ الحديث الوارد فى الباب ، وقوله : وفضل صدقة الصحيح الشحيح بيان لجواب السؤال ، فالغرض بيان فضل صدقة من كان بهذا الحال ، فليس للترجمة جزآن ، ولذا لم يذكر فى النسخ التى بأيدينا «الجزء الأول» ١٢ .

(١) قال الكرمانى: الشح البخل مع الحرص، وقيل : هو أعم من البخل، وقيل : هو الذى كالوصف اللازم ، ومن قبيل الطبع ا ﻫ قال العينى : وفى المنتهى لأبى المعانى . الشح بخل مع حرص وقال أبو إسحاق الحربى فى كتابه «غريب الحديث» للشح: ثلاثة وجوه : الأول أن تأخذ مال أخيك بغير حقه، قال رجل لابن مسعود ما أعطى ما أقدر على منعه ، قال : ذاك البخل ، والشح أن تأخذ مال أخيك بغير حق ، الثانى ما روى عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : الشح منع الزكاة وادخار الحرام ، الثالث ما روى أن تصدق وأنت صحيح شحيح ، قال:

مظنة[1] الشح لعروض الحوائج له وإن أريد بالشحيح من كان الشح طبعا له فمكن أيضا والفضيلة فى هذا الآخير جزئية[2] لما أنه يشتد عليه لشحه وإلا فالسخى قريب[3] من الله .

والذى يبرأ من الوجوه الثلاثة ما روى برىء من الشح من أدى الزكاة وقرى الضيف وأعطى فى النائبة ، وفى المغيث الشح: « أبلغ فى المنع من البخل، والبخل فى أفراد الأمور وخواص الأشياء ، والشح عام وهو كالوصف اللازم من قبل الطبع والجبلة، وقيل: البخل بالمال ، والشح بالماء والمعروف ، وقيل : الشحيح البخيل مع التحرص وفى مجمع الغرائب الشح المطاع هو البخل الشديد ، الذى يملك صاحبه بحيث لا يمكنه أن يخالف نفسه فيه ا ه ، قلت : والظاهر عندى أن الشحيح هو الذى يعبر عنه فى لساننا الهندية بلفظ « كنجوس » ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال ١٢ .

(١) فلا يكون على هذا بخيلا ، بل يصح إطلاقه على هذا على السخى أيضا لكنه لكثرة الحوائج كأنه فى منزلته ١٢

(٢) أراد الشيخ بذلك دفع ما يتوهم من ظاهر الحديث فضل صدقة البخيل على صدقة السخى مع أن السخى أفضل من البخيل بلا مرية ، وعلى توجيه الشيخ قدس سره يكون الحديث بمنزلة قوله صلى الله عليه وسلم : الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام ، والذى يقرأه وهو يشتد عليه فله أجران ، قال الشيخ فى البذل : وفى رواية الشيخين « يتتعتع فيه فله أجران » أى أجر لقراءته وأجر لتحمل مشقته وهذا تحريض على تحصيل القراءة وليس معناه أن الذى يتتعتع فيه أجره أكثر من الماهر ا ه مختصرا ١٢

(٣) إشارة إلى ما فى المشكاة عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال :

قوله : (فعلمنا بعد) فيه اختصار[١] أى كنا ظننا أن المراد به ظاهره فذرعنا فكانت سودة أطو لنا يداً، فإذا ماتت زينب رضى الله عنها قبل الكل

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « السخى قريب من الله قريب من الجنة قريب من الناس بعيد من النار ، والبخيل بعيد من الله بعيد من الجنة بعيد من الناس قريب من النار ، ولجاهل سخى أحب إلى الله من عابد بخيل، رواه الترمذى اهـ ١٢ .

(١) بسط الكلام ههنا الشيخان : ابن حجر والعينى أشد البسط ، ولخص القسطلانى كلام الحافظ فقال (فكانت سودة) بنت زمعة (أطولهن يدا) من طريق المساحة ، (فعلمنا بعد) ، أى بعد أن تقرر كون سودة أطولهن يدا بالمساحة (أنما) بفتح الهمزة لكونه فى موضع المفعول لعلمنا (كانت طول يدها الصدقة) اسم كان وطول يدها خبر مقدم أى علمنا أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد باليد العضو وبالطول طولها بل أراد العطاء وكثرته ، فاليد ههنا استعارة للصدقة والطول ترشيح لها لأنه ملائم للمستعار منه ، واستشكل هذا بما ثبت من تقدم موت زينب وتأخر سودة بعدها ، وأجاب ابن رشيد بأن عائشة رضى الله عنها لا تعنى سودة بقولها فعلمنا بعد أى بعد أن أخبرت عن سودة بالطول الحقيقى ولم تذكر سببا للرجوع عن الحقيقة إلى المجاز إلا الموت فتعين الحمل على المجاز، وحينئذ فالضمير فى « وكانت » فى الموضعين عائد على الزوجة التى عناها صلى الله عليه وسلم بقوله: أطولكن يدا وإن كانت لم تذكر ، إذ هو متعين لقيام الدليل على أنها زينب بنت جحش ، كما فى مسلم من طريق عائشة بنت طلحة عن عائشة بلفظ : فكانت أطولنا يداً زينب بنت جحش لأنها كانت تعمل وتصدق مع اتفاقهم على أنها أولهن موتا فتعين أن تكون هى المرادة ، وهذا من إضمار مالا يصلح غيره كقوله تعالى : « حتى توارت بالحجاب » وعلى هذا فلم تكن سودة مرادة قطعا، وليس الضمير عائدا عليها لكن يعكر على هذا

. . . .

ما وقع من التصريح بسودة عند المؤلف فى تاريخه الصغير عن موسى بن إسماعيل بهذا السند بلفظ : فكانت سودة أسرعنا ، وقول بعضهم أن يجمع بين روايتى البخارى ومسلم بأن زينب لم تكن حاضرة خطابه عليه الصلاة والسلام بذلك ، فالأولية لسودة باعتبار من حضر إذ ذاك معارض بما رواه ابن حبان من رواية يحيى بن حماد أن نساء النبى صلى الله عليه وسلم اجتمعن عنده فلم يغادر منهن واحدة ، وأجاب الحافظ ابن حجر بأنه يمكن أن يكون تفسيره بسودة عن أبى عوانة لكون غيرها لم يتقدم له ذكر فلما لم يطلع على قصة زينب وكونها أول الأزواج لحوقا به جعل الضمائر كلها لسودة ، فقد خالفه فى ذلك ابن عيينة عن فراس ، وروى يونس بن بكير فى زيادة المغازى والبيهقى فى الدلائل بإسناده عن زكريا بن أبى زائدة عن الشعبى التصريح بأن ذلك لزينب ، ويؤيده ما رواه الحاكم فى المناقب من مستدركه بلفظ : قالت عائشة : فكنا إذا اجتمعنا فى بيت إحدانا بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم تمد أيدينا فى الجدار نتطاول فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش ، وكانت امرأة قصيرة ولم تكن أطولنا فعرفنا حينئذ أن النبى صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة ، وكانت زينب صناعة باليد تدبغ وتخرز وتتصدق فى سبيل الله ، قال الحاكم على شرط مسلم ، وهى رواية مفسرة مبنية مرجحة لرواية عائشة بنت طلحة فى أمر زينب ، فهذه روايات يعضد بعضها بعضا ويحصل من مجموعها أن فى رواية أبى عوانة وهما ، اه مختصراً وبزيادة من الفتح . وقال الكرمانى: فإن قلت : أول من مات بعد النبى صلى الله عليه وسلم من أزواجه زينب لا سودة ، وأجمع أهل السير أن زينب أول نساء النبى صلى الله عليه وسلم موتاً بعده ، قلت : لا يخلو أن يقال: إما أن فى رواية الباب اختصارا وتلفيقا يعنى اختصر البخارى القصة

علمنا أن المراد إنما كان الجود ، فعلمنا أنها زينب ولاحاجة إلى تغليط الرواية(١)

ونقل القطعة الأخيرة من حديث فيه ذكر زينب فالضمائر راجعة إليها، وإما أنه اكتفى بشهرة الحكاية وعلم أهل هذا الشأن بأن الأسرع لحوقا هى زينب فتعود الضمائر إلى من هى مقررة فى أذهانهم، وإما أن يؤول الكلام بأن الضمير راجع إلى المرأة التى هى علم رسول الله صلى الله عليه وسلم لحوقها به أولا ، أى علمنا بعد ذلك أنها هى التى طولت الصدقة يدها ، معناه فهمنا ابتداء ظاهره فلما علمنا أنه لم يرد باليد العضو ؛ بل أراد العطاء وكثرته أجريناه على الصدقة ، أو يقال إن فى ما رواه البخارى كانت الحاضرات من أزواجه بعضهن لأن سودة ماتت قبل عائشة وبعد غيرها سنة أربع وخمسين ، وفى مارواه مسلم كانت الحاضرات كلهن لأن زينب ماتت قبل الكل : سنة عشرين ، وهذا جواب رابع ، اه مختصرا . قال شيخ مشايخنا الدهلوى فى التراجم : المراد بالشحيح ههنا المحتاج إلى المال ، وقوله عن عائشة أن بعض أزواج النبى الخ دلالة الحديث على فضيلة الصدقة فى الصحة والشح ظاهرة لأن زينب رضى الله تعالى عنها لما كانت صدقاتها كثيرة فى الصحة والشح أسرعت فى اللحوق برسول الله صلى الله عليه وسلم. وأى نعمة أعظم من لقاء المحبوب للمحب المهجور فى الديجور، وقوله : إنما كانت طول يدها الصدقة، أى علم - بعد أن كانت زينب أسرع لحوقا به صلى الله عليه وسلم - أن مراده صلى الله عليه وسلم من طول اليد كثرة الصدقات ، وقوله : كانت أسرعنا لحوقا إلخ القصة فى الحديث مختصرة والمراد ما ذكرنا ، والحديث يوهم ظاهره أن أول من ماتت من أمهات المؤمنين بعد وفاته صلى الله عليه وسلم سودة ، وليس كذلك ، فتأمل ولا تعجل فى هذا المقام فإنه من مزالق الأقدام اه ١٢ .

(١) كما فعله غير واحد من علماء الحديث ، قال الحافظ : قال ابن الجوزى:

ثم إن الرواية دالة على أن الحقيقة أولى ولو كان المجاز متعارفا وإلا لما حملن الكلام على الحقيقة ، لأن المجاز أى استعمال طول اليد فى الكرم كان متعارفا أيضاً .

قوله : (اللهم لك الحمد)(١) إنما قال ذلك حيث ظن أن صدقته لم تقبل وصارت رداً وأيضا فلا شك فى كون ثواب الصدقة على هؤلاء دون ثواب

هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا أصحاب التعاليق ولا علم بفساد ذلك الخطابى فإنه فسره وقال لحوق سودة به من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . وإنما هى زينب وتلق مغلطاى كلام ابن الجوزى فجزم به ولم ينسبه له ، اه . وقال العينى : قال ابن سعد : قال الواقدى : هذا الحديث وهم فى سودة وإنما هى زينب بنت جحش فهى أول نسائه به لحوقا وتوفيت فى خلافة عمر ، وبقيت سودة إلى أن توفيت فى خلافة معاوية فى شوال سنة أربع وخمسين ، وفى التلويح : هذا الحديث غلط من بعض الرواة ، والعجب من البخارى كيف لم ينبه عليه ولا من بعده من أصحاب التعاليق حتى أن بعضهم فسره بأن لحوق سودة من أعلام النبوة وكل ذلك وهم . اه قلت : وتقدم فى مقدمة اللامع أن الحديث من منتقدات الشيخ السهارنفورى المهاجر المدنى نور الله مرقده ١٢ .

(١) قال الكرمانى : فإن قلت ما معنى الحمد عليه وهو لا يكون إلا على أمر جميل . وما فائدة تقديم لك ؟ قلت : التقديم يفيد الاختصاص أى لك الحمد لا لى على الزانية حيث كان التصدق عليها بإرادتك لا بإرادتى . وإرادة الله سبحانه وتعالى كلها جميلة حتى إرادة الإنعام على الكفار ، وقال الطيبى : لما جزم على أن يتصدق على مستحق ليس بعده بدلالة التنكير فى صدقة وأبرز كلامه فى معرض القسمية تأكيدا فلما جوزى بوضعه على يد زانية حمد الله على

الصدقة على البراة الأتقياء فتأسف على هذا النقصان لا على ضياع(١) الأجر والحرمان .

أنه لم يقدر أن يتصدق على من هو أسوء من الزانية أو يجرى لك الحمد مجرى سبحان الله فى استعماله عند مشاهدة ما يتعجب منه تعظيما لله . فلما تعجبوا من فعله وقالوا : تصدق على الزانية تعجب هو أيضا من فعله ، وقال : الحمد لله على زانية أى إذ تصدقت عليها فهو متعلق بمحذوف ، انتهى . وذكر الحافظ كلام الكرمانى بدون النسبة إليه مختصرا، ثم قال بعد ذلك: ولا يخفى بعد هذا الوجه ، أى الأخير ، وأما الذى قبله فأبعد منه ، والذى يظهر الأول وأنه سلم وفوض ورضى بقضاء الله فحمد الله على تلك الحال لأنه المحمود على جميع الحال، لا يحمد على المكروه سواه ، وقد ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مالا يعجبه قال : اللهم لك الحمد على كل حال ، وقال أيضا بعد ذلك وفى الحديث فضل صدقة السر وفضل الإخلاص واستحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع وأن الحكم للظاهر حتى يتبين سواه ، وبركة التسليم والرضا وذم التضجر بالقضاء كما قال بعض السلف لا تقطع الخدمة ولو ظهر لك عدم القبول ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظ : وفى الحديث دلالة على أن الصدقة كانت عندهم مختصة بأهل الحاجة من أهل الخير ، ولهذا تعجبوا من الصدقة على الأصناف الثلاثة ، وفيه أن نية المتصدق إذا كانت صالحة قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع ، واختلف الفقهاء فى الإجزاء إذا كان ذلك فى زكاة الفرض ، ولا دلالة فى الحديث على الاجزاء ولا على المنع ، ومن ثم أورد المصنف الترجمة بلفظ الاستفهام، ولم يجزم بالحكم ، فإن قيل إن الخبر إنما تضمن قصة خاصة ، وقد وقع الإطلاع فيها على قبول الصدقة برؤيا صادقة اتفاقية فمن أين يقع تعميم

. . . .

الحكم ؟ فالجواب أن التنصيص فى هذا الخبر على رجاء الإستعفاف هو الدال على تعدية الحكم فيقضى ارتباط القبول بهذه الأسباب، انتهى. قال القسطلانى: فى الحديث استحباب إعادة الصدقة إذا لم تقع الموقع، وهذا فى صدقة التطوع أما الواجبة فلا تجزىء على غنى وإن ظنه فقيرا خلافا لأبى حنيفة ومحمد حيث قالا: تسقط ولا تجب عليه الإعادة، انتهى، وقال العينى وحكى ذلك أى قول أبى حنيفة ومحمد عن الحسن البصرى وإبراهيم النخعى، وقال أبو يوسف والشافعى: لا يجزيه وعليه الإعادة وهو قول الثورى، انتهى مختصراً .

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب بثلاثة تراجم: «باب صدقة العلانية» ثم «باب صدقة السر» ثم «بأب إذا تصدق على غنى وهو لا يعلم» ولم يذكر حديثا فى الأولين وذكر فى الثالث هذا الحديث، وذكر الشراح فى الترجمة الأولى لم يثبت فيها لمن أثبتها حديث وكأنه أشار إلى أنه لم يصح فيها على شرطه شىء، والأوجه عندى أن التراجم الثلاثة كلها تثبت بهذا الحديث، وهذا الأصل وهو الأصل الثانى والخمسون من أصول التراجم مطرد عندى فى الكتاب كما تقدم فى أصول التراجم مبسوطا .

ثم اعلم أنهم اختلفوا فى أفضلية إخفاء الصدقة وإعلانها، قال الحافظ: نقل الطبرى وغيره الإجماع على أن الإعلان فى صدقة الفرض أفضل من الإخفاء، وصدقة التطوع على العكس من ذلك، وخالف يزيد بن أبى حبيب فقال: إن الآية أى قوله تعالى: «إن تبدوا الصدقات» الآية نزلت فى الصدقة على اليهود والنصارى، قال: فالمعنى أن تؤتوها أهل الكتابين ظاهرة فلكم فضل وإن تؤتوها فقراءكم سرأ فهو خير لكم. قال: وكان يأمر بإخفاء الصدقة مطلقا، ونقل أبو إسحاق الزجاج أن إخفاء الزكاة فى زمن النبى صلى الله

(باب لا صدقة إلا عن[1] ظهر غنى)

عليه وسلم كان أفضل فأما بعده فإن الظن يساء بمن أخفاها ، فلهذا كان إظهار الزكاة المفروضة أفضل ، قال ابن عطية : ويشبه فى زماننا أن يكون الإخفاء بصدقة الفرض أفضل فقد كثر المانع لها وصار إخراجها عرضة للرياء ، وأيضا فكان السلف يعطون زكاتهم للسعاة وكان من أخفاها اتهم بعدم الإخراج ، وأما اليوم فصار كل أحد يخرج زكاته بنفسه فصار إخفاؤها أفضل، وقال الزين بن المنير : لو قيل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال لما كان بعيداً فإذا كان الإمام مثلا جائراً ومال من وجبت عليه مخفيا فالإسرار أولى ، وإن كان المتطوع ممن يقتدى به ويتبع وتنبعث الهمم على التطوع بالإنفاق وسلم قصده فالإظهار أولى اهـ . وحكى العينى هذه الأقاويل المذكورة وزاد وعن ابن عباس جعل الله صدقة السر فى التطوع تفضل علانيتها يقال بسبعين ضعفا ، وجعل صدقة الفريضة علانيتها تفضل من سرها يقال بخمسة وعشرين ضعفا ، وكذلك جميع الفرائض والنوافل فى الأشياء كلها، ثم قال : فى الآية دليل على أن إسرار الصدقة أفضل من إظهارها ، لأنه أبعد عن الرياء إلا أن يترتب على الإظهار مصلحة راجحة من اقتداء الناس به فيكون أفضل من هذه الحيثية والإسرار لهذه الآية ، ولما ثبت فى الصحيح عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : سبعة يظلهم الله الحديث ١٣ .

(١) قال القسطلانى ملخصا من كلام الحافظ : لفظ الترجمة حديث رواه أحمد من طريق عطاء عن أبى هريرة وذكره المصنف تعليقا فى الوصايا اهـ . وقال الحافظ : أورد فى الباب حديث أبى هريرة بلفظ : خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وهو مشعر بأن النفى فى اللفظ للكمال لا للحقيقة أى لا صدقة كاملة ، وقد أخرجه أحمد من طريق أبى صالح بلفظ : إنما الصدقات ما كان

يعنى بذلك أن الأفضل من الصدقة مالم يشرف إليها صاحبها واستغنى عنها سواء كان ذلك لغناه[١] مالا أو استغناءه قلبا فمن تصدق وهو محتاج أو أهله محتاج لم يقع تصدقة هذا موضعه وإن كان نافذا عنه فى صحته ، وعلى هذا يحمل قوله فهو رد عليه لئلا تخالف قوله أقوال[٢] العلماء ، فأما إن أجرى الرد على ظاهره فهو من رأى المؤلف ولا يجب اتباعه .

عن ظهر غنى . وهو أقرب إلى لفظ الترجمة ، وأخرجه أيضا من طريق عطاء بلفظ الترجمة ، وكذا ذكره المصنف تعليقا فى الوصايا إ ه ١٢ .

(١) قال السندى: قوله لا صدقة إلا عن ظهر غنى أى إلا ما يخلفه الغنى بحيث كأنه يصير الغنى بمنزلة الظهر لها كظهر الإنسان وراء الإنسان، فإضافة الظهر إلى غنى بيانية ، لبيان أن الصدقة إذا كانت بحيث يبقى لصاحبها الغنى بعدها إما لقوة قلبه أو لوجود شيء بعدها يستغنى به عن ما تصدق به فهو أحسن ، وإن كانت بحيث يحتاج صاحبها بعدها إلى ما أعطى ويضطر إليه فلا ينبغى لصاحبه التصدق به اه. قال الكرمانى : وقد يقال تخلى أبى بكر رضى الله تعالى عنه عن ماله كان عن ظهر غنى أيضا لأنه كان غنيا بقوة توكله ا ه . وهكذا فى العينى . وزاد : وتصدق أبى بكر رضى الله عنه بجميع ماله مشهور فى السير ، وورد فى حديث مرفوع أخرجه أبو داود وصححه الترمذى والحاكم عن زيد بن أسلم سمعت عمر يقول . أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتصدق الحديث ، وفيه فقال له النبى صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك ؟ قال : أبقيت لهم الله ورسوله ١٢

(٢) هذا توجيه لطيف ، قال الحافظ : قوله من تصدق وهو محتاج الخ كأنه أراد تفسير الحديث المذكور بأن شرط المتصدق أن لا يكون محتاجا لنفسه أو لمن تلزمه نفقته، ويلتحق بالتصدق سائر التبرعات ، وأما قوله فهو رد عليه فمقتضاه أن ذا الدين المستغرق لا يصح منه التبرع، لكن محل هذا عند الفقهاء

قوله : (ومن يستعفف) يظهر من[1] نفسه العفة ، ويتخلق بها تكون خلقاله بالآخرة ويصير عفيفا وكذلك يستغن .

إذا حجر عليه الحاكم بالفلس ، وقد نقل فيه صاحب المغنى وغيره الإجماع ، فيحمل إطلاق المصنف عليه اهـ . وكذا فى العينى إذ قال : قوله وهو رد عليه أى غير مقبول، لأن قضاء الدين واجب والصدقة تطوع، ومن أخذ دينا وتصدق به ولا يجد ما يقضى به الدين فقد دخل تحت وعيد « من أخذ أموال الناس » ، ومقتضى قوله وهو رد عليه أن يكون الدين المستغرق مانعا من صحة التبرع لكن هذا ليس على الإطلاق وإنما يكون مانعا إذا حجر عليه الحاكم ، وأما قبل الحجر فلا يمنع كما تقرر ذلك فى موضعه فى الفقه . فعلى هذا: إما أن يحمل إطلاق البخارى عليه أو يكون مذهبه أن الدين المستغرق يمنع مطلقاً ، ولكن هذا خلاف ما قاله العلماء ، حتى أن ابن قدامة وغيره نقلوا الإجماع على أن المنع إنما يكون بعد الحجر ، اهـ ١٢

(١) اختلفوا فى معنى الجملتين كما يظهر من الشروح وما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدا ، وقال القسطلانى: فى قوله من يستعفف : أى يطلب العفة وهى الكف عن الحرام وسؤال الناس يعفه الله : بضم الياء وفتح الفاء مشددة، مجزوم ، كالسابق: شرط وجزاؤه أى يصيره عفيفا ، ولأبى ذر يعفه الله بضم الفاء اتباعا لضمة هاء الضمير ، ومن يستغن يغنه الله مجزومان شرطا وجزاء بحذف الياء منهما ، أى من يطلب من الله العفاف والغنى يعطه الله ذلك اهـ . وهذا المعنى ظاهر فى بادىء الرأى ، وقال الكرمانى: أى من يطلب الغنى من الله يعطه ومن يطلب العفاف ـ وهو ترك المسألة ـ يعطه الله العفاف ، وقال بعضهم: من طلب من نفسه العفة عن السؤال ولم يظهر الاستغناء يعفه الله أى يصيره عفيفا، ومن ترقى من هذه المرتبة إلى ما هو أعلى منها وهو إظهار الاستغناء عن

(باب من أحب تعجيل الصدقة من يومها)

أى أحب(١) تعجيلها فى يومه ذلك ولم يؤخرها عنه ، فكلمة من زائدة ، والمراد بيومها هو اليوم الحاضر كما يراد ذلك بقولهم عامنا ويومنا ، ويمكن أن يكون كلمة من بمعنى فى ، ولا يبعد حملها على بيان ما فى لفظ التعجيل من الإبهام .

الخلق يملأ الله قلبه غنى. لكن إن أعطى شيئا لم يرده ، اهـ . وقال العينى : قيل: الاستعفاف الصبر والنزاهة عن الشىء ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيهات لفظ « من » ولم يتعرض لذلك الشراح كما لم يتعرضوا لغرض الترجمة ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى رحمه الله أشار بها إلى مسألة خلافية شهيرة وهى: أن وجوب الزكاة على الفور أو على التراخى ، قال الموفق : وتجب الزكاة على الفور فلا يجوز تأخير إخراجها مع القدرة عليه والتمكن منه إذا لم يخش ضررا ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : له التأخير ما لم يطالب ، ثم قال : فإن أخرها ليدفعها إلى من هو أحق بها من ذى قرابة أو ذى حاجة شديدة فإن كان شيئا يسيراً فلا بأس وإن كان كثيراً لم يجز اهـ . وبقولهما قال مالك : قال الدردير: وجب تفرقتها على الفور بموضع الوجوب أو قربه، وهو ما دون مسافة القصر ، اهـ . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار إلى هذه المسألة ولم يذهب هو بنفسه إلى ذلك كما هو ظاهر قوله باب من أحب على رأى الجمهور كما تقدم فى الأصل الثالث من أصول التراجم ، وقال الحافظ بعد ذكر حديث الباب . قال ابن بطال : فيه ان الخير ينبغى أن يبادر به فإن الآفات تعرض والموانع تمنع والموت لا يؤمن والتسويف غير محمود ، زاد غيره وهو أخلص للذمة وأنفى للحاجة وأبعد من المطل المذموم ، وقال الزين بن المنير : ترجم

قوله : (عليهما جبتان الخ) لايبعد(١) أن يراد بهما المال فإنه يبارك فيه للجواد فيتسع ويتوفر ويمحق فيه للشحيح فيقل ويتضيق ، ولا يبعد أن يراد بهما ما آتاه الله الجوادمن سعة الصدر وانشراح القلب للإنفاق والبخيل فيزداد الكريم سعة إلى سعته كلما هم بنفقة ، وينعكس الأمر فى البخيل فيزداد ضيقا إلى ضيقه .

المصنف بالاستحباب، وكان يمكن أن يقول كراهة تبييت الصدقة لأن الكراهة صريحة فى الخبر ، واستحباب التعجيل مستنبط من قرائن سياق الخبر حيث أسرع فى الدخول فى القسمة ، فجرى على عادته فى إيثار الأخفى على الأجلى اهـ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال الخطابى : هذا مثل ضربه صلى الله عليه وسلم للجواد والبخيل وشبههما برجلين أراد كل واحد منهما أن يلبس درعا يستجن بها ، والدرع أول ما يلبس إنما يقع على موضع الصدر والثديين إلى أن يسلك لابسها يديه فى كميه ويرسل ذيلها على أسفل بدنه فيستمر سفلا ، فجعل صلى الله عليه وسلم مثل المنفق مثل من لبس درعا سابغة فاسترسلت عليه حتى سترت جميع بدنه وحصنته ، وجعل البخيل كرجل يداه مغلولتان ناتئتان دون صدره فإذا أراد لبس الدرع حالت يداه بينها وبين أن تمر سفلا على البدن واجتمعت فى عنقه فلزمت ترقوته فكانت ثقلا ووبالا عليه من غير وقاية له وتحصين لبدنه ، وحاصله أن الجواد إذا هم بالنفقة اتسع لذلك صدره وطاوعت يداه فامتدتا بالعطاء ، وأن البخيل يضيق صدره وتنقبض يده عن الانفاق ، قال النووى : هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والانفاق والبخل بضد ذلك ، وقيل : ضرب المثل بهما لأن المنفق يستره الله بنفقته ويستر عوراته فى الدنيا والآخرة كستر هذه الجبة لابسها ، والبخيل كمن لبس جبة إلى ثدييه فيبقى مكشوفا ظاهر العورة مفتضحا فى الدارين ، وقال ابن بطال : يريد أن

(باب قدركم يعطى من الزكاة؟)

يعنى[١] بذلك أن ماقاله بعض العلماء من أن لا يزيد على قدر نصاب فى إعطاء

المنفق إذا أنفق كفرت الصدقة ذنوبه ومحتها كما أن الجبة إذا سبغت عليه سترته ووقته ، والبخيل لا تطاوعه نفسه على البذل فيبقى غير مكفر عنه الآثام ، كما أن الجبة تبقى من بدنه ما لا يستره فيكون(*) بعرض الآفات ، قال الطيبي : شبه السخى إذا قصد التصدق يسهل عليه بمن عليه الجبة ويده تحتها فإذا أراد أن يخرجها منها يسهل عليه ، والبخيل على عكسه ، والأسلوب من التشبيه الفرق(**) ، قال : وقيد المشبه به بالحديد إعلاما بأن القبض والشدة من جبلة الإنسان وأوقع المتصدق موقع السخى ، مع أن مقابل البخيل هو السخى لا المتصدق إشعاراً بأن السخاوة هى ما أمر به الشارع وندب إليه من الإنفاق لا ما يتعاناه المبذرون فلتوجيه هذا المثل وجوه خمسة ، اهـ . وزاد الحافظان ابن حجر والعينى وقال المهلب: المراد أن الله يستر المنفق فى الدنيا وفى الآخرة بخلاف البخيل فإنه يفضحه ، ومعنى تعفو أثره : تمحو خطاياه ، واعترض عليه القاضى عياض بأن الخبر جاء على التمثيل لا على الإخبار عن كائن ، قال : وقيل هو تمثيل لنماء المال بالصدقة والبخل بضده ، وقيل تمثيل لكثرة الجود والبخل. وأن المعطى إذا أعطى انبسطت يداه بالعطاء وتعود ذلك ، فإذا أمسك صار ذلك عادة اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ . قال الزين بن المنير : عطف الصدقة على الزكاة من عطف العام على الخاص ، وأشار بذلك إلى الرد على من كره أن يدفع إلى

(*) وفى العينى بدله معرض الآفات ١٢ ز (**) وفى العينى بدله المفرق ١٢ ز

. . . .

شخص واحد قدر النصاب وهو محكى عن أبى حنيفة ، وقال محمد بن الحسن لا بأس به ، ا ه . وتعقبه العينى فقال : ليت شعرى كم من ليلة سهر هذا القائل حتى سطر هذا الكلام الذى تمجه الأسماع ، وكيف يدل ذلك على الرد على أبى حنيفة ، انتهى . ولم أتحصل أنا أيضا بعد أنه كيف يكون هذا ردا على من يكره إعطاء قدر النصاب لواحد فإن العطية الواردة فى الحديث هى شاة واحدة وهى ليست بنصاب ، وأيضا لوسلم الرد فهو على غير الحنفية أقرب ، فقد قال الخرقى إن أعطاها كلها فى صنف واحد أجزأه إذا لم يخرجه إلى الغنى ، قال الموفق : قول الخرقى إذا لم يخرجه إلى الغنى يعنى به الغنى المانع من أخذ الزكاة ، وظاهر قول الخرقى أنه لا يدفع إليه مايحصل به الغنى والمذهب أنه يجوز أن يدفع إليه ما يغنيه من غير زيادة ، نص عليه أحمد فى مواضع ، وذكره أصحابه فتعين حمل كلام الخرقى على أنه لايدفع إليه زيادة على مايحصل به الغنى ، وهذا قول الثورى ومالك والشافعى وأبى ثور ، وقال أصحاب الرأى يعطى ألفا وأكثر إذا كان محتاجا إليها ، ويكره أن يزاد على المائتين ، ولنا أن الغنى لو كان سابقا منع فيمنع إذا قارن كالجمع بين الأختين فى النكاح ا ه . وإذا عرفت ذلك فقد عرفت أن الإمام البخارى لو أشار إلى الرد فيكون رداً على غير الحنفية إذ لم يجوزوا دفع النصاب وجعلوه كالجمع بين الأختين فى النكاح ، والأوجه عندى أن الإمام البخارى لم يشر إلى الرد أصلا لا على الحنفية ولا على غيرهم بل أشار بالسؤال بقوله قدركم يعطى؟ إلى هذا الاختلاف الواقع بين الأئمة الذى ذكرناه سابقا ، ومذهب الحنفية فى ذلك ما فى الدر المختار وكره إعطاء فقير نصابا أو أكثر إلا إذا كان المدفوع إليه مديونا أو كان صاحب عيال بحيث لو فرقه عليهم لا يخص كلا ، أو لا يفضل بعد دينه

فقير واحد فإنما مرادهم بذلك ما هو الأولى ولا ينفون[1] الجواز .

(باب العرض فى الزكاة)

يعنى بذلك[2] أن من وجب عليه زكاة شيء من النصاب فله أن يؤدى قيمة ذلك المقدار الواجب من غير هذا الصنف الواجب ولا يتعين هذا الشيء عليه

نصاب ، انتهى . وقال السندى قوله « باب قدركم يعطى الخ » ،كثيرا ما يذكر المصنف فى الترجمة أشياء ، ويستخرج لها أحاديث فربما لا يتيسر له استخراج الأحاديث إلا لبعضها ، ولعل هذا الباب من هذا القبيل ، فإن الحديث الذى ذكره لا يوافق إلا الجزء الأخير من الترجمة وهو ومن أعطى شاة ، وربما يقال: إنه اكتفى فى الجزء الأول بأنه ما ورد فى الشرع للقدر حد، ونبه عليه بعدم ذكر حديث له ، والأصل عدم التحديد فى ذلك إلا بالشرع فإذا لم يرد فى الشرع فالوجه القول بالإطلاق ، ففيه رد على الحنفية القائلين بكراهة قدر النصاب ، انتهى . قلت : أو على غير الحنفية القائلين بعدم الجواز انتهى - ١٢ .

(١) أى الحنفية شكر الله مساعيهم ، وأما غيرهم فينفون الجواز أيضا كما عرفت فى كلام الموفق - ١٢ .

(٢) قال الحافظ : أى جواز أخذ العرض ، وهو بفتح المهملة وسكون الراء بعدها معجمة ، والمراد به ما عدا النقدين ، قال ابن رشيد : وافق البخارى فى هذه المسئلة الحنفية مع كثرة مخالفته لهم لكن قاده إلى ذلك الدليل ، وقد أجاب الجمهور عن قصة معاذ وعن الأحاديث كما سيأتى عقب كل منها ، انتهى . قلت : ما قاله من قوله مع كثرة مخالفته للحنفية لا يقبله من أمعن النظر فى تراجم البخارى فإن مخالفته لغير الحنفية فى تراجمه ليست بأقل من مخالفته

قوله : (وأما خالد فقد احتبس أدراعه واعتده[1] إلخ) دلالته على الترجمة (بياض[2] فى الأصل) .

إياهم ، ومسئلة الباب خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز بموضعين أشد البسط ، وفيها قال العينى : الأصل أن دفع القيم فى الزكاة جائز عندنا وهو قول عمر وابنه عبد الله وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وطاوس ، وقال الثورى يجوز إخراج العروض فى الزكاة إذا كانت بقيمتها وهو قول البخارى وإحدى الروايتين عن أحمد ، وأجاز ابن حبيب دفع القيمة إذا رآه أحسن للمساكين وقال مالك والشافعى : لا يجوز وهو قول داود ، اه ملخصا . وفى موضع آخر فى قول مالك فيمن وجبت عليه بنت لبون أوغيرها ولم توجد كان على رب المال أن يبتاعها ولا أحب له أن يعطيه قيمتها ، قال الباجى : هذا هو المشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز إخراج القيم فى الزكاة ، وقال القاضى أبو محمد : إنه يتخرج على المذهب أن إخراج القيم فى الزكاة جائز ، وبه قال أبو حنيفة ، وحكاه ابن المواز عن ابن القاسم وأشهب ، انتهى ١٢ .

(١) قال الحافظان ابن حجر والعينى : بضم المثناة جمع عتد بفتحتين ، ووقعت فى رواية مسلم اعتاده وهو جمعه أيضا ، قيل هو ما يعده الرجل من الدواب والسلاح ، وقيل الخيل خاصة ، يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب ، أقوال ، وقيل إن لبعض رواة البخارى : وأعبده بالموحدة جمع عبد ، حكاه عياض ، والأول هو المشهور اه .

(٢) بياض فى الأصل ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله احتبس أى وقف فى سبيل الله ولا زكاة فى الوقف وكان العامل ظن أن أدراعه وأعتده للتجارة فطلب منه زكاتها فلولا وقفهما لأعطى زكاتهما لا من أجزائهما بل من قيمتهما فثبت التبديل اه . قال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أن أدراع

قوله : (إذا علم الخليطان(١) أموالهما)

خالد وأعتده من العرض ولولا أنه وقفهما لأعطاهما في وجه الزكاة أو لما صح منه صرفهما في سبيل الله لدخلا في أحد مصارف الزكاة الثمانية المذكورة في قوله تعالى : « إنما الصدقات » الآية ، وهذا التعليق ذكره البخاري في باب قول الله عز وجل « وفي الرقاب والغارمين » وسيأتي بعد أربعة عشر بابا ثم قال : « هذا حجة أيضا للحنفية ، واستدل به البخاري أيضا على إخراج العروض في الزكاة، ووجه ذلك أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها اهـ ثم قال في الباب المذكور : قال الخطابي : قصة خالد تؤول على وجوه ، أحدها أنه اعتذر لخالد ودافع عنه أنه احتبس في سبيل الله تقربا إليه وذلك غير واجب عليه فكيف يجوز عليه منع الواجب ، وثانيها أن خالدا طولب بالزكاة عن أثمان الدروع على معنى أنها كانت عنده للتجارة فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا زكاة عليه فيها إذ جعلها حبساً في سبيل الله ، وثالثها أنه قد أجاز له أن يحتسب بما حبسه في سبيل الله من الصدقة التي أمر بقبضها منه ، وذلك لأن أحد الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون فصرفها في الحال كصرفها في المآل اهـ ١٢ .

(١) اعلم أن مسألة الخلطة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز أشد البسط واختلفوا في فروعها في عدة مسائل ، منها في تعريف الخلطة ، قال المجد: الخليط الشريك أو المشارك في حقوق الملك كالشرب والطريق ، ومنه الحديث الشريك أولى من الخليط ، والخليط أولى من الجار . وفي شرح الإحياء أن الخلطة على نوعين : خلطة اشتراك ، وخلطة جوار ، وقد يعبر عن الأول بخلطة الأعيان وخلطة الشيوع ، وعن الثاني بخلطة الأوصاف ، والمراد بالأول أن لا يتميز نصيب أحد الرجلين أو الرجال عن نصيب غيره كماشية ورثها قوم أو ابتاعوها معاً . وبالثاني أن يكون مال كل واحد معينا متميزا ، ثم اختلفوا في أن للخلطة

. . . .

أثراً فى الزكاة أم لا ، فقالت الأئمة الثلاثة لها تأثير فى الزكاة مع اختلافهم فيما تؤثر ، فقالت الشافعية : تؤثر فى كل شىء ، وقالت المالكية والحنابلة لا تأثير لها فى غير الماشية ، وقالت الحنفية : لا تأثير لها مطلقاً ، وإليه يظهر ميل البخارى إذ بوب فى صحيحه « باب ما كان من خليطين إلخ » وذكر فيه الأثرين عن طاوس وعطاء إذا علم الخليطان أموالهما فلا يجمع ، وهذا نص منهما فى أن خلطة الجوار ليست بشىء ، قال الباجى: ذهب أبو حنيفة إلى أن الخليط الشريك ، وذكر مالك أن الخليط غير الشريك ، وأن الخليط هو الذى يعرف ماشيته ، وأن الذى لا يعرف ماشيته هو الشريك ، وحكم الخليطين عند مالك أن تصدق ماشيتهما كأنها على رجل واحد ، قال ابن راشد أكثر الفقهاء على أن للخلطة أثرا فى الزكاة ، واختلفوا هل لها تأثير فى قدر النصاب ؟ وأما أبو حنيفة وأصحابه فلم يروا للخلطة تأثيراً لا فى قدر الواجب ولا فى قدر النصاب ، وتفسير ذلك أن أكثر الفقهاء اتفقوا على أن الخلطاء يزكون زكاة المالك الواحد ، واختلفوا من ذلك فى موضعين : أحدهما فى نصاب الخلطاء ، هل يعد نصاب مالك واحد سواء كان لكل واحد منهم نصاب أولا ، أم إنما يزكون زكاة الرجل الواحد إذا كان لكل واحد منهم نصاب ، والثانى فى صفة الخلطة التى لها تأثير ، فالأوصاف المعتبرة فى الخلطة عند المالكية كما فى فروعهم خمسة : الراعى ، والفحل ، والمراح ، والدلو ، والمبيت ، وزاد بعضهم النية والمعرفة ، وقالت الشافعية : لصحة الخلطة عشرة شروط ، وتسمى خلطة الأوصاف وخلطة الجوار ، اتحاد المراح ، والمسرح ، والمرعى ، والفحل ، والمشرب ، والراعى ، واتحاد موضع الحلب ، واشتراكهما فى نصاب ، ومضى الحول من وقت الخلطة ، والعاشر أن يكون الخليطان من أهل الزكاة والأصح

يعنى أن حصصهما(١) إذا اقتسمت وميز بينهما لم يجز الجمع بينهما حتى إن كان لكل منهما

أنه لا يشترط اتحاد الحالب ولا نية الخلطة ، وعند الحنابلة خمسة : المسرح ، والمبيت ، والمحلب ، والمشرب ، والفحل ، وذكر أحمد سادسا وهو الراعى مع اختلافهم فى بعض الأوصاف المذكورة وغيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز وفى العينى قال ابن المنذر اختلفوا فى رجلين بينهما ماشية نصاب واحد قالت طائفة : لا زكاة عليهما وهو قول مالك والثورى وأهل العراق ، وقال الشافعى وابن حنبل وإسحاق: تجب عليهما الزكاة ، ولو كانوا أربعين رجلا لكل واحد شاة : تجب عليهم شاة ، وقال ابن المنذر الأول أصح يعنى عدم وجوب الزكاة ، وقال ابن حزم فى المحلى : الخلطة لا تحيل حكم الزكاة هو الصحيح اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : يعنى لا يكون المال بينهما مشاعا. وهذا يسمى بخلطة الجوار ، فمذهبهما أن المعتبر هو خلطة الشيوع ، وقال : أيضا فى قول سفيان قال التيمى : كان سفيان لا يرى للخلطة تأثيرا كما لا يراه أبو حنيفة اهـ . وقال الحافظ : قوله قال طاوس الخ هذا التعليق وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال قال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار عن طاوس قال : إذا كان الخليطان يعلمان أموالهما لم يجمع مالهما فى الصدقة ، قال يعنى ابن جريج فذكرته لعطاء فقال ما أراه إلا حقا ، وهكذا رواه عبد الرزاق عن ابن جريج عن شيخه ، وقال أيضا عن ابن جريج قلت لعطاء ناس خلطاء لهم أربعون شاة قال عليهم شاة ، قلت : فلواحد تسعة وثلاثون شاة ولآخر شاة ، قال : عليهما شاة اهـ . وعزا العينى أثر طاوس وعطاء إلى ابن أبى شيبة رواه فى مصنفه عن محمد بن بكر عن ابن جريج إلى آخر ما ذكره الحافظ من كتاب أبى عبيد ١٢ .

أربعون شاة وجبت شاتان وهو متفق عليه[١] بين العلماء رحمهم الله ، وأما إذا لم تقع القسمة وكان مشتركا بينهما فالمذهب عندنا أن الوجوب متوقف على بلوغ نصيب كل منهما نصابا ، وأما إذا كان أقل منه فلا زكاة على أحد منهما ، وقال طاوس وعطاء فيما ذكر من الصورة بوجوب[٢] الزكاة . إذا كان (*) الكل بالغا حد النصاب ، وإن لم يكن نصيب كل من الشريكين نصابا كاملا والله تعالى أعلم .

قوله : (فى أربع وعشرين من الإبل فما دونها من الغنم الخ) كلمة من[٣]

---

(١) أى هذه الصورة التى صورها الشيخ قدس سره وهى أن يقسم نصيب كل واحد منهما فلابد لوجوب الزكاة مقدار النصاب إجماعاً ١٢ .

(٢) لا ذكر لوجوب الزكاة فيما حكاه البخارى من أثرهما ، نعم يصح كلام الشيخ قدس سره فيما حكاه الحافظ من أثر عطاء عن عبد الرزاق فتأمل ١٢ .

(٣) قال الكرمانى : قوله من الغنم هو متعلق خبر مبتدأ محذوف ، هو زكاتها ونحوه ، قال ابن بطال : وفى نسخة البخارى بزيادة من فى لفظ من الغنم ، وهو غلط من بعض الكتبة . ثم المشهور بدل من كل خمس فى كل خمس ، وقال الفقهاء فيه تفسير من وجه وإجمال من وجه ، فالتفسير أنه لا يجب فى أربع وعشرين إلا الغنم . والإجمال أنه لا يدرى قدر الواجب فيها . ثم قال بعد ذلك مفسراً لهذا الإجمال فى كل خمس شاة ، فكان هذا بيانا لابتداء النصاب وقدر الواجب فيه ، فأول نصاب الإبل خمس وإنما بدأ بزكاة الابل لأنها غالب أموالهم ، وتعم الحاجة إليها ، ولأن أعداد نصبها وأسنان الواجب فيها يصعب ضبطه اهـ . وقال الحافظ قوله : من الغنم كذا للأكثر . وفى رواية ابن السكن بإسقاط من ، وصوبها بعضهم ، قال عياض : كل صواب فمن أثبتها فمعناه زكاتها أى الإبل من الغنم ، ومن للبيان لا للتبعيض ، ومن حذفها فالغنم مبتدأ والخبر

(*) نصيب كل واحد منهما ١٢ ز .

زائدة ، ويحتمل التبعيض والبيان ، والحاصل أن قوله من الغنم واقع موقع الابتداء ، والمعنى أن الصدقة فى الإبل إذا كانت أقل من خمس وعشرين إنما هو من جنس الغنم .

قوله : (إلا ماشاء المصدق) تعلقه بالتيس ظاهر ، لكن يراد بالمصدق(١) حينئذ مالكها والمعطى للصدقة ، ويمكن أن يراد الآخذ أيضاً ، فإن أخذ التيس يضر الفقراء إلا إذا رأى العامل فيه خيراً ، كما إذا كان التيس يفتقر إليه لأجل شياه الصدقة .

مضمر فى قوله فى كل أربع وعشرين وما بعده ، وإنما قدم الخبر لأن الغرض بيان المقادير التى تجب فيها الزكاة والزكاة إنما تجب بعد وجود النصاب فحسن التقديم اهـ ما فى الفتح بزيادة من القسطلانى ١٢ .

(١) اختلفوا فى ضبطها ، والمراد بها من أنه الساعى أو المالك كما بسط فى الأوجز ، وقال العينى : المصدق روى أبو عبيد بفتح الدال ، وجمهور المحدثين بكسرها ، فعلى الأول يراد به المعطى ، ويكون الاستثناء مختصا بقوله : ولا تيس لأن رب المال ليس له أن يخرج فى صدقته ذات عوار ، والتيس وإن كان غير مرغوب فيه لنتنه فإنه ربما زاد على خيار الغنم فى القيمة لطلب الفحولة ، وعلى الثانى معناه إلا ما شاء المصدق منها ، ورآى ذلك أنفع للمستحقين فإنه وكيلهم ، فله أن يأخذ ما شاء ، وقال الطيبى هذا إذا كان الاستثناء متصلا ، ويحتمل أن يكون منقطعا ، والمعنى لا يخرج المزكى الناقص والمعيب لكن يخرج ما شاء المصدق من السليم أو الكامل اهـ . وقال الحافظ : اختلف فى ضبطه ، فالأكثر على أنه بالتشديد ، والمراد المالك وهذا اختيار أبى عبيد ، وتقدير الحديث لا تأخذ هرمة ، ولا ذات عيب أصلا ، ولا يؤخذ التيس ، وهو فحل الغنم إلا برضا المالك لكونه يحتاج إليه ، ففى أخذه بغير اختياره

(باب أخذ العناق فى الصدقة)

ويمكن[1] تأويله بحيث لا يخالف مذاهب الفقهاء بأن تكون للرجل

إضرار به ، فعلى هذا فالاستثناء مختص بالثالث، ومنهم من ضبطه بتخفيف الصاد، وهو الساعى . وكأنه يشير بذلك إلى التفويض إليه فى اجتهاده لكونه يجرى مجرى الوكيل وهـذا قول الشافعى فى البويطى ، ولفظه : ولا تؤخذ ذات عوار ولا تيس ولا هرمة إلا أن يرى المصدق أن ذلك أفضل للمساكين فيأخذه على النظر اهـ . ولو كانت الغنم كلها معيبة مثلا أو تيوساً أجزأه أن يخرج منها، وعن المالكية يلزم المالك أن يشترى شاة مجزية تمسكا بظاهر هـذا الحديث ـ وفى رواية أخرى عندهم كالأول اهـ ـ ما فى الفتح .

(۱) إعلم أولا أن ههنا ثلاثة مسائل خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، الأولى عداد السخال تبعا للأمهات ، قال الزرقانى تبعا للباجى لاخلاف فيه بين الفقهاء إذا كانت الأمهات نصابا إلا ما يروى عمن لا يعتد بخلافه أنه لا يحسب السخال بحال ، قال الموفق : متى كان عنده نصاب كامل فنتجت منه سخال فى أثناء الحول وجبت الزكاة فى الجميع عند تمام حول الأمهات فى قول أكثر أهل العلم، وحكى عن الحسن والنخعى لا زكاة فى السخال حتى يحول عليها الحول بقوله صلى الله عليه وسلم : لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ، ولنا ماروى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال لساعيه اعتد عليهم بالسخلة ولا تأخذها منهم ، وهو مذهب على ، ولا نعرف لهما فى عصرهما مخالفا فكان إجماعا ، والخبر مخصوص بمال التجارة ، المسألة الثانية ما قال الباجى إذا قصرت الماشية عن النصاب وكملت نصابا بالسخال عدت السخال، وأخذت الزكاة ، وقال أبو حنيفة والشافعى يستأنف بها حولا من يوم كمل النصاب . قال الموفق : إن لم يكمل

أربعون عناقا ، فإنه لا يجب عليه حينئذ إلا العناق ، ويشكل عليه أن وجوب الزكاة متوقف على حولان الحول ، وإذا حال عليه الحول لم تبق أعنقا ، والجواب أن صورة المسئلة(١) بمكنة الوقوع بأن كان رجل له مأتا شاة حتى

النصاب إلا بالسخال احتسب الحول من حين كمل النصاب فى الصحيح من المذهب ، وهو قول الشافعى وإسحق وأصحاب الرأى ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يعتبر حول الجميع من حين ملك الأمهات ، وهو قول مالك .اهـ وذكر فى الأوجز ها هنا اختلافا فى مذهب الشافعى ، فارجع إليه ـ والمسألة الثالثة إذا كانت كلها فصلانا أو عجاجيل أو سخالا ، فقال العينى تحقيق مذهب الحنفية فى ذلك ماقاله صاحب الهداية : إنه ليس فيها صدقة ،وهذا آخر أقوال أبى حنيفة ، وبه قال محمد بن الحسن والثورى وداود ،وكان يقول أولا يجب فيها ما يجب فى الكبار ، وبه قال زفر ومالك وأبو بكر من الحنابلة ، ثم رجع وقال يجب واحدة منها ، وبه قال الأوزاعى وإسحق وأبو يعقوب والشافعى فى الجديد اهـ . ملخصاً من الأوجز وإذا عرفت ذلك فقول الشيخ قدس سره لا يخالف مذاهب الفقهاء . أى جمهورهم ، وإلا فقول المالكية ومن وافقهم أنه يجب فيها ما يجب فى الكبار ١٢ .

(١) ذكر فى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله عناقا فيه ترجمة البخارى ، وهو لا يشترط حولان الحول ، وقلنا على تقدير عدم حمله على المبالغة إن الحديث محمول على الصورة التى إذا كان أربعون شاة . فولدت فى وسط الحول أربعين ولدا ، فلما تم عليها الحول وصار أولادها عناقا هلكت على رأس الحول ، وبقى أولادها أربعين عناقا تجب فيها الزكاة عناقا واحدا انتهى ـ وقال: الموفق السخلة لا تؤخذ فى الزكاة لما قدمنا من قول عمر ، ولا نعلم فيه خلافا إلا أن يكون النصاب كله صغارا فيجوز أخذ الصغيرة فى الصحيح من المذهب وذا

إذا ولدت أولاد ، وقع بعد أشهر فيها جائحة استأ صلها إلا العنوق ، فإذا تم الحول من أول ما وجد الرجل تلك الشياه لا تجب الزكاة إلا من تلك العنوق الموجودة .

(باب ليس على المسلم فى فرسه[1] صدقة)

وقد اتفقوا على وجوب الزكاة فى العبيد والأفراس إذا كانت للتجارة ،

يتصور ذلك بأن يبدل كبارا بصغار فى أثناء الحول أو يكون عنده نصاب من الكبار ، فتوالد نصاب من الصغار ثم تموت الأمهات ويحول الحول على الصغار ، وقال أبو بكر: لا يؤخذ أيضا إلا كبيرة تجزىء فى الأضحية ، وهو قول مالك إنتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الإجماعين معروف عند العلماء أما المعد للخدمة فلا خلاف فيه لأحد ، كما حكى عليه الإجماع غير واحد ، وأما المعد للتجارة فكذلك عند جمهور العلماء منهم الأئمة الأربعة ، وفيه خلاف للظاهرية إذ لم يوجبوا الزكاة فيه أيضا ، ومن حكى عليه الإجماع لم يلتفت إلى خلافهم لشذوذه ، ولذا حكى عليه الإجماع غير واحد من نقلة المذاهب ، وتبعهم الشيخ قدس سره ، ففى الأوجز عن الزرقانى: لاخلاف أنه ليس فى رقاب العبيد صدقة إلا أن يشتروا للتجارة ، قال العيني : وفى البدائع الخيل إن كانت تعلف للركوب أو الحمل أو الجهاد فى سبيل الله فلا زكاة فيها إجماعا ,وإن كانت للتجارة تجب إجماعا ، قال الحافظ : استدل بحديث الباب من قال من أهل الظاهر بعدم وجوب الزكاة فيهما مطلقا ولو كانا للتجارة ، وأجيبوا بأن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع ، كما نقله ابن المنذر وغيره ، فيخص به عموم هذا الحديث اه . ما فى الأوجز . قال القسطلانى إذا كانت الخيل للتجارة تجب فيها الزكاة بالإجماع فيخص عموم هذا الحديث بالإجماع إنتهى .وفى العينى قال الترمذى : العمل: عليه أى على حديث

وعدمه إذا كانت للخدمة، وإنما الاختلاف فيما هو زائد عن حاجته(١) منهما .

أبي هريرة المذكور فى الباب عند أهل العلم أنه ليس فى الخيل السائمة صدقة ولا فى الرقيق إذا كانوا للخدمة صدقة إلا أن يكونوا للتجارة، فإذا كانوا للتجارة ففى أثمانهم الزكاة إذا حال عليها الحول إ هـ ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره الاختلاف فى الرقيق والخيل كليهما ، والمعروف عند العلماء أنه لا خلاف فى العبيد إذا لم يكونوا للتجارة أنه لا زكاة فيها إلا ما يظهر من كلام الحافظ فى الفتح ، إذ قال : قال ابن رشيد أراد بذلك الجنس فى الفرس والعبد ، لا الفرد الواحد إذ لا خلاف فى ذلك فى العبد المتصرف ، والفرس المعد للركوب ، ولا خلاف أيضا أنها لا تؤخذ من الرقاب ، وإنما قال بعض الكوفيين يؤخذ منها بالقيمة إ هـ - وقد أخرج مالك فى موطأه عن سليمان بن يسار أن أهل الشام قالوا لأبى عبيدة: خذ من خيلنا ورقيقنا صدقة فأبى ثم كتب إلى عمر فأبى عمر، ثم كلموه أيضا فكتب إلى عمر ، فكتب إليه عمر إن احبوا فخذها منهم وارزق رقيقهم ، قال الباجى : يحتمل أن يريد بذلك أن هذا مكافأة لهم على تطوعهم بالصدقة من رقيقهم ، وفسره شيخنا الدهلوى أى ارزق عبيدهم الذين يتصدقون بهم ويدخلون فى ملك بيت المـــال اه . ما فى الأوجز . وفى كنز العمال عن عزرة أن أهل الشام قالوا لعمر : إن أفضل أموالنا الخيل والرقيق فأخذ عمر لكل فرس عشرة ، ولكل رأس عشرة ، ثم رزقهم فكان يعطيهم أكثر مما أخذ منهم ، رواه مسدد ورواه ابن جرير من طريق عن عمر ، وأما الخلاف فى صدقة الخيل فمعروف وشهير مبسوط فى شروح الحديث وكتب الفقه ، وبسط أيضا فى الأوجز ففيه أما صدقة الخيل فذهب الجمهور منهم الأئمة الثلاثة إلى أن لا زكاة فيها إلا أن تكون للتجارة ، وبه قال صاحبا أبى حنيفة وهو مختار الطحاوى من الحنفية ، وقال أبو حنيفة

قوله : (أو يأتى الخير بالشر) وهذا[١] مبنى على كون المـال خيراً ،وحاصل

بوجوب الزكاة فى سائمة الخيل ، وهو قول زفر من الحنفية ، وبه قال حماد بن أبى سليمان وإبراهيم النخعى وزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنهم ورجحه ابن الهمام وبسط الكلام على الدلائل : وهذا إذا كانت مختلطة ذكوراً وإناثاً ، أما إذا كانت ذكوراً أو إناثا أى منفردة ففيه روايتان عن الإمام بسط الكلام عليهما ، وعلى الدلائل فى الأوجز ، ومنها أن عمر رضى الله تعالى عنه وضع عليها الزكاة بعد استشارة الصحابة ، وأن الخلفاء الراشدين الثلاثة استحسنوه ، قال ابن رشد فى القواعد: قد صح عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه كان يأخذ الصدقة عن الخيل ، والبسط فى الأوجز . ١٢

(١) قال الكرمانى قوله: أو يأتى الخير الخ الهمزة للاستفهام والواو للعطف على مقدر بعد الهمزة ، قال التيمى : أى أتصير النعمة عقوبة أى أن زهرة الدنيا نعمة من الله على الخلق إتعود هذه الرحمة وبالا عليهم ؟ . وقوله لا يأتى الخير بالشر أى أن ما قضى الله أن يكون خيرا يكون خيراً ، و ما قضاه أن يكون شرا يكون شراً . وأن الذى خفت عليكم تضييعكم نعمة الله وصرفكم إياها فى غير ما أمر الله به ، ولا يتعلق ذلك بنفس النعمة ولا ينسب إليها ، ثم ضرب لذلك مثلا فقال : وإن مما ينبت الخ ولفظا خضرة حلوة التأنيث فيهما باعتبار ما يشتمل عليه المال من أنواع زهرات الدنيا ، والخضرة عبارة عن الحسن وهى من أحسن الألوان .

وقال الخطابى : يريد أن صورة الدنيا حسنة المنظر مونقة تعجب الناظر ولذلك أنث اللفظين ، وهو مثل ضربه الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أن مرعى الربيع ونباته ناعم تستحليه الماشية فتستكثر منه فتنتفخ بطونها وربما كان سببا لهلاكها ، وذلك مثل المستكثر من الدنيا الحريص عليها وآكله

. . . .

الخضر مثل المقتصد فى طلب الدنيا القانع منها بقدر الكفاية ، وجعل ما يكون من ثلطها وبولها لإخراج ما يصرفه من المال فى الحقوق ووضعه فيها ، والحاصل أن جمع المال غير محرم ، ولكن الاستكثار منه والخروج عن حد الاقتصاد ضار كما أن الإستكثار من المآكل مسقم من غير تحريم للأكل ، ولكن الاقتصاد فيه هو المحمود، ومن تمام التشبيه أن يقال إن المعطى للمساكين كآكلة الخضر لا مضرة له بل ينتفع به . وإن الحريص الذى يأخذ بغير حقه كبآكل ما يقتل ، قال ابن بطال : يعنى أن المال يعجب الناظرين إليه ، ويحلو فى أعيانهم فيدعوهم حسنه إلى الاستكثار منه ، فإذا فعلوا ذلك تضرروا به كالماشية إذا استكثرت من المرعى ثلطت ، أقول: فلا يبقى على هذا التقدير لاستثناء آكلة الخضر معنى لشمول التضرر ، وإلمام الهلاك لهم أيضا اه ملخصا من الكرمانى . وقال الحافظ قوله : لا يأتى الخير إلا بالخير زاد فى رواية الدارقطنى تكرار ذلك ثلاث مرات ، وفى رواية هلال لا يأتى الخير بالشر ، ويؤخذ منه أن الرزق ولو كثر فهو من جملة الخير وإنما يعرض له الشر بعارض البخل به عمن يستحقه والإسراف فى إنفاقه فيما لم يشرع ، وأن كل شىء قضى الله أن يكون خيراً فلا يكون شراً وبالعكس ، ولكن يخشى على من رزق الخير أن يعرض له فى تصرفه فيه ما يجلب له الشر ، ثم قال الحافظ :ويؤخذ من الحديث التمثيل لثلاثة أصناف لأن الماشية إذا رعت الخضر للتغذية إما أن تقتصر منه على الكفاية وإما أن تستكثر الأول الزهاد ، والثانى إما أن يحتال على إخراج ما لو بقى لضر فإذا أخرجه زال الضر واستمر النفع وأما إن يهمل ذلك الأول العاملون فى جمع الدنيا بما يجب من إنصاف وبذل ، والثانى العاملون فى ذلك بخلاف ذلك ، قال الطيبى يؤخذ منه أربعة أصناف فمن أكل

الجواب أن المال لما لم يكن خيراً[١] محضا ، بل فيه خير لمن ذهب به فى وجهه ، وشر لمن يسلك به مسلكه ، كان إتيان المال بالشر إتيان ماهو شر من وجه بما هو شر لا إتيان الخير المطلق بالشر ، ثم نبه صلى الله عليه وسلم بما هو مشاهد وشبه المال بالخضراء فى إعجاب الناظر بها وحلاوتها فى المرعى لمن أكله فكما أن الخضراء لا تأتى بالخير . وهو التغذية على وجهها إلا إذا حمل منها قدر ما يحتمل . كذلك المال ، فافهم .

منه أكل مستلذ مفرط منهمك حتى تنتفخ أضلاعه ولا يقلع فيسرع إليه الهلاك ، ومن أكل كذلك لكنه أخذ فى الاحتيال لدفع الداء بعد أن استحكم فغلبه فأهلكه ، ومن أكل كذلك لكنه بادر إلى إزالة ما يضره وتحيل فى دفعه حتى انهضم فيسلم ، ومن أكل غير مفرط ولا منهمك وإنما اقتصر على ما يسد جوعته ويمسك رمقه ، فالأول مثال الكافر ، والثانى مثال العاصى الغافل عن الإقلاع والتوبة إلا عند فوتها ، والثالث مثال للمخلط المبادر للتوبة حيث تكون مقبولة ، والرابع مثال الزاهد فى الدنيا الراغب فى الآخرة ، وبعضهم لم يصرح به فى الحديث وأخذه منه محتمل اهـ ١٢

(١) وهذا التقرير يخالف ما تقدم من كلام الشراح فإنهم مالوا إلى أن المال خير محض. والافراط منه مضر كأكل الخضر ، ومدار كلام الشيخ قدس سره أنه ليس بخير محض ، ويؤيد كلام الشيخ ما قال الحافظ ، ووقع فى مرسل سعيد المقبرى عند سعيد بن منصور أو خير هو ثلاث مرات ، وهو استفهام إنكارى أى إن المال ليس خيرا حقيقيا وإن سمى خيراً لأن الخير الحقيقى هو ما يعرض له من الإنفاق فى الحق كما أن الشر الحقيقى فيه ما يعرض له من الإمساك عن الحق والإخراج فى الباطل ، وما ذكر فى الحديث بعد ذلك من قوله إن هذا المال خضرة حلوة كضرب المثل بهذه الجملة قال الغزالى: مثل المال

قال : (فذكرته لإبراهيم) أى قال[1] الأعمش ذكرت هذا الحديث الذى سمعته من شقيق لإبراهيم الذى هو شيخه أى شيخ الأعمش .
قوله : (فمر علينا بلال فقلنا سل الخ) ولا ينافيه ما سبق[2] أنها سألته .

مثل الحية التى فيها ترياق نافع وسم ناقع ، فإن أصابها العارف الذى يحترز عن شرها ويعرف استخراج ترياقها كان نعمة ، وإن أصابها الغبي فقد لقى البلاء المهلك ، ثم قال الحافظ : وفى الحديث تفضيل الغنى على الفقير ، ولا حجة فيه لأنه يمكن التمسك به لمن لم يرجح أحدهما على الآخر ، والعجب أن النووى قال فيه حجة لمن رجح الغنى على الفقير ، وكان قبل ذلك شرح قوله لا يأتى الخير إلا بالخير ، على أن المراد أن الخير الحقيقى لا يأتى إلا بالخير ، لكن هذه الزهرة ليست خيرا حقيقيا لما فيها من الفتنة والمنافسة والاشتغال عن كمال الاقبال على الآخرة ، قال الحافظ : فعلى هذا يكون حجة لمن يفضل الفقر على الغنى ، والتحقيق أن لا حجة فيه لأحد القولين اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله فذكرته القائل هو الأعمش ، وإبراهيم هو ابن يزيد النخعى ، وأبو عبيدة هو ابن عبد الله بن مسعود ، ففى هذه الطريق ثلاثة من التابعين اهـ قال الكرمانى ومقصوده أنه رواه عن شيخين: شقيق وإبراهيم ١٢

(٢) قال الحافظ هذا ظاهره أنها لم تشافهه بالسؤال ولا شافهها بالجواب . وحديث أبى سعيد السابق بيا بين يدل على أنها شافهته وشافهها لقولها فيه يا نبى الله إنك أمرت ، وقوله فيه صدق زوجك ، فيحتمل أن يكونا قصتين ، ويحتمل فى الجمع بينهما أن يقال تحمل هذه المراجعة على المجاز وإنما كانت على لسان بلال رضى الله عنه اه . وتعقب العينى على الاحتمال الثانى بقوله فيه نظر لا يخفى ، وقال القسطلانى : قيل يحمل الأول على المجاز ، وإنما هى على لسان بلال ، والظاهر أنهما قضيتان إحداهما فى سؤالها عن تصدقها بحليها على زوجها وولده ، والأخرى

بنفسها لأن الإسناد إلى أحدهما يكون مجازا ، وإلى الآخر حقيقة مع أنه يحتمل أن تكون سألت أولا بتوسط بلال من وراء الباب ، ثم طلبها النبي صلى الله عليه وسلم داخل البيت فأعاد القصة عليها ،أو أعادتها هي عليه ، والله أعلم .

سؤالها عن النفقة اهـ . وقال السندي ولعله صلى الله عليه وسلم أذن لها في الدخول بعد ذلك حتى سمعت ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم قصداً إلى زيادة تحقيق الأمر والتثبيت عندها ، وبه يحصل التوفيق بين هذه الرواية ورواية أبي سعيد السابقة اهـ . قال الحافظ واستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها على زوجها ، وهو قول الشافعي والثوري وصاحبي أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن مالك ، وعن أحمد كذا أطلق بعضهم ، ورواية المنع عنه مقيدة بالوارث وعبارة الجوزقي ولا لمن تلزمه مؤنته فشرحه ابن قدامة بما قيدته قال . والأظهر الجواز مطلقا إلا للأبوين والولد ، وحملوا الصدقة في الحديث على الواجبة لقولها : أتجزىء عني ، وبه جزم المازري ، وتعقبه عياض بأن قوله ولو من حليكن وكون صدقتها كانت من صناعتها يدلان على التطوع ، وبه جزم النووي ، وتأولوا قوله أتجزىء عني أي في الوقاية من النار كأنها خافت أن صدقتها على زوجها لا تحصل لها المقصود ، وما أشار إليه من الصناعة احتج به الطحاوي لقول أبي حنيفة ، فأخرج من طريق رابطة امرأة ابن مسعود أنها كانت امرأة صناع اليدين فكانت تنفق عليه وعلى ولده قال فهذا يدل على أنها صدقة تطوع ، وأما الحلي فإنما يحتج به على من لا يوجب فيه الزكاة وأما من يوجب فلا . واحتجوا أيضاً بأن ظاهر قوله في حديث أبي سعيد زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم دال على أنها صدقة تطوع لأن الولد لا يعطى من الزكاة الواجبة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره ، وفي هذا الاحتجاج نظر لأن الذي يمتنع إعطاؤه من الصدقة الواجبة من يلزم المعطي

قوله (ویذکر عن ابن عباس یعتق من زکاة ماله) ، بیاض[1] فی الأصل.

نفقته ، والأم لا یلزمها نفقة ولدها مع وجود أبیه ، وقال ابن المنذر أجمعوا علی أن الرجل لا یعطی زوجته من الزکاة ، وأما إعطاؤها للزوج فاختلف فیه کما سبق اه . قال العینی : احتج بهذا الحدیث الشافعی وأحمد فی روایة ، وأبو ثور وأشهب من المالکیة وأبو یوسف ومحمد وأهل الظاهر علی أنه یجوز للمرأة أن تعطی زکاتها إلی زوجها الفقیر ، وقال القرافی کرهه الشافعی وأشهب ، وقال الحسن والثوری وأبو حنیفة ومالك وأحمد فی روایة ، وأبو بکر من الحنابلة : لا یجوز للمرأة أن تعطی زوجها من زکاة مالها ، ویروی ذلك عن عمر وأجابوا عن حدیث زینب بأن الصدقة فیه إنما هی من غیر الزکاة اه مختصرا ، وقال الموفق أما الزوجة فلا یجوز دفع الزکاة إلیها إجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم علی أن الرجل لا یعطی زوجته من الزکاة ، وأما الزوج ففیه روایتان إحداهما لا یجوز وهو اختیار أبی بکر ومذهب أبی حنیفة ، والثانیة یجوز دفع زکاتها إلیه ، وهو مذهب الشافعی لحدیث زینب امرأة عبد الله بن مسعود ، لأنه لا تجب علیها نفقته فلا یمنع دفع الزکاة إلیه اه مختصراً ١٢

(١) بیاض فی الأصل ، وکتب مولانا محمد حسن المکی فی تقریره قوله یعتق من زکاة ماله : تفسیر للرقاب ، وقلنا التملیك شرط فی الزکاة وهو لا یوجد فی الإعتاق بها ، بل تفسیره أن یصرفها إلی المکاتبین ، ویمکن تأویل قول ابن عباس بمذهبنا أیضا فافهم اه . وقال أیضا فی تقریره الآخر قوله یعتق هذا تفسیر لقوله وفی الرقاب ، معناه یبتاع الرقاب بالزکاة فیعتق ، وقوله یعطی فی الحج تفسیر لقوله فی سبیل الله . ولم یفسر لقوله والغارمین لظهوره اه . وبسط الحافظ فی الفتح فی تخریجه من طرق عن ابن عباس ، وقال : قال الخلال أخبرنا أحمد بن هاشم : قال

. . . .

قال أحمد، كنت أرى أن يعتق من الزكاة ثم كففت عن ذلك، لأنى لم أره يصح
قال حرب فاحتج عليه بحديث ابن عباس، فقال: هو مضطرب، وإنما وصفه
بالاضطراب للاختلاف فى إسناده على الأعمش، ولهذا لم يجزم به البخارى،
وقد اختلف السلف فى تفسير قوله تعالى وفى الرقاب: فقيل المراد شراء الرقبة
لتعتق، وهو رواية ابن القاسم عن مالك واختيار أبى عبيد وأبى ثور وقول
إسحاق، وإليه مال البخارى وابن المنذر، وروى ابن وهب عن مالك أنها فى
المكاتب، وهو قول الشافعى والليث والكوفيين وأكثر أهل العلم، ورجحه
الطبرى، وفيه قول ثالث: «إن سهم الرقاب يجعل نصفين، نصف لكل مكاتب
يدعى الإسلام، ونصف يشترى بها رقاب من صلى وصام، أخرجه أبو عبيد
فى الأموال بإسناد صحيح عن الزهرى أنه كتب ذلك لعمر بن عبد العزيز اه
قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى ثبوت سهم الرقاب، ولا يختلف المذهب
فى أن المكاتبين من الرقاب يجوز صرف الزكاة إليهم، وهو قول الجمهور، وخالفهم
مالك فقال: إنما يصرف سهم الرقاب فى إعتاق العبيد، ولا يعجبنى أن يعان منها
مكاتب. وخالف أيضا ظاهر الآية لأن المكاتب من الرقاب لأنه عبد واللفظ
عام فيدخل فى عمومه، واختلف فى الرواية عن أحمد فى جواز الإعتاق من الزكاة،
فروى عنه جواز ذلك، وهو قول ابن عباس والحسن والزهرى ومالك وإسحاق
لعموم قوله تعالى: وفى الرقاب وهو متناول للقن، بل هو ظاهر فيه، والرواية
الأخرى لا يجوز، وهو قول إبراهيم والشافعى لأن الآية تقتضى صرف الزكاة
الى الرقاب كقوله فى سبيل الله يريد الدفع إلى المجاهدين كذلك هاهنا، والعبد
القن لا يدفع إليه شيء، قال أحمد فى رواية أبى طالب قد كنت أقول يعتق من

قوله : (إن خالداً احتبس أدراعه الخ) أراد بذلك إثبات أن المراد بسبيل الله هو الجهاد كما فى هذه الرواية، ويمكن أن(١) (بياض فى الأصل) .

زكاته ولكن أهابه اليوم ولأنه يجر الولاء ، وقد روى نحو هذا عن النخعى وسعيد بن جبير فإنهما قالا : لا يعتق من الزكاة رقبة كاملة لكن يعطى منها فى رقبة ويعين مكاتبا ، وبه قال أبو حنيفة وصاحباه لأنه إذا أعتق من زكاته انتفع بولاء من أعتقه فكأنه صرف الزكاة إلى نفسه، وأخذ ابن عقيل من هذه الرواية أن أحمد رجع عن القول بالإعتاق، وهذا والله أعلم من أحمد إنما كان على سبيل الورع ، فلا يقتضى رجوعا اه .

(١) بياض فى الأصل ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره غرضه أن سبيل الله بمقتضى هذا الحديث هو سبيل الجهاد ، لأن خالدا كان وقف أدراعه فى سبيل الجهاد ، وقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم : إنه فى سبيل الله فعلم أنهما واحدا ، اه . وقال الحافظ: استدل بقصة خالد على جواز إخراج مال الزكاة فى شراء السلاح وغيره من آلات الحرب والإعانة بها فى سبيل الله بناء على أنه عليه الصلاة والسلام أجاز لخالد أن يحاسب نفسه بما حبسه فيما يجب عليه . وهى طريقة البخارى ، وأجاب الجمهور بأجوبة ،أحدها: أن المعنى أنه صلى الله عليه وسلم لم يقبل إخبار من أخبره بمنع خالد حملا على أنه لم يصرح بالمنع وإنما نقلوه عنه بناء على ما فهموه ، ويكون قوله تظلمونه أى بنسبتكم إياه إلى المنع، وهو لم يمنع وكيف يمنع الفرض وقد تطوع بتحبيس سلاحه وخيله ، ثانيها : أنهم ظنوا أنها للتجارة فطالبوه بزكاة قيمتها فأعلمهم عليه الصلاة والسلام بأنه لا زكاة عليه فيما حبس ،وهذا يحتاج لنقل خاص فيكون فيه حجة لمن أسقط الزكاة عن الأموال المحبسة ولمن أوجبها فى عروض التجارة ، ثالثها : أنه كان نوى بإخراجها عن ملكه الزكاة عن ماله، لأن أحد

• • • • • • • • • • • •

الأصناف سبيل الله وهم المجاهدون ، وهذا يقوله من يجيز إخراج القيم فى الزكاة كالحنفية ، ومن يجيز التعجيل كالشافعية، وقد تقدم إستدلال البخارى به على إخراج العروض فى الزكاة ، واستدل بقصة خالد على مشروعيه تحبيس الحيوان والسلاح ، وأن الوقف يجوز بقاؤه تحت يد محتبسه ، وعلى جواز إخراج العروض فى الزكاة ، وعلى صرف الزكاة إلى صنف واحد من الثمانية ،وتعقب ابن دقيق العيد جميع ذلك بأن القصة واقعة عين محتملة لما ذكر ولغيره . فلا ينهض الاستدلال بها على شىء مما ذكر ، قال : ويحتمل أن يكون تحبيس خالد إرصاداً وعدم تصرف ، ولا يبعد أن يطلق على ذلك التحبيس فلا يتعين الاستدلال بذلك لما ذكر ، انتهى . وقال القسطلانى قوله : (قد احتبس) أى وقف قبل الحول (أدراعه وأعتده) التى كانت للتجارة على المجاهدين (فى سبيل الله) فلا زكاة عليه فيها ، ويحتمل أنه عليه السلام لم يقبل قول من أخبره بمنع خالد، لأنه كيف يمنع الفرض وقد تطوع بوقف خيله وسلاحه ، أو يكون عليه السلام احتسب له ما فعله من ذلك من الزكاة، لأنه فى سبيل الله وذلك من مصارف الزكاة، لكن يلزم منه إعطاء الزكاة لصنف واحد، وهو قول مالك وغيره ، خلافا للشافعى فى وجوب قسمتها على الأصناف الثمانية ، وقد سبق استدلال البخارى به على إخراج العروض فى الزكاة، واستشكله ابن دقيق العيد بأنه إذا حبس على جهة معينة تعين صرفه إليها واستحقه أهل تلك الصفة مضافا إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة ما حبسه فكيف يمكن ذلك مع تعين ما حبسه لصرفه ، وإن كان طلب منه زكاة المال الذى لم يحبسه من العين والحرث والماشية، فكيف يحاسب بما وجب عليه فى ذلك ، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جهته ثم انفصل عن ذلك باحتمال أن يكون المراد بالتحبيس الإرصاد لذلك، لا الوقف فيزول الإشكال ، اهـ مختصرا .

قوله : (فأغناه الله ورسوله) إضافة الإغناء[١] إلى الرسول لكونه صلى الله عليه وسلم آتاه من إبل الصدقة وغيرها ما أمر الله به .
قوله : (فيكف الله به وجهه خير له الخ) أي[٢] ما لحقه من العار الدنيوي

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الحافظ. إنما ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم نفسه لأنه كان سببا لدخوله في الإسلام ، فأصبح غنيا بعد فقره بما أفاء الله على رسوله وأباح لأمته من الغنائم ، وهذا السياق من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذر له ، وفيه التعريض بكفران النعم وتقريع بسوء الصنيع في مقابلة الإحسان ، انتهى . وبسط القسطلاني في بيان الاستثناء في قوله إلا أنه كان فقيراً الخ ، ثم قال الحافظ : أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك ، كذا حكاه المهلب ، وجزم القاضي حسين في تعليقه أن فيه نزلت « ومنهم من عاهد الله » الآية، والمشهور أنها نزلت في ثعلبة ، وأما ابن جميل فلم أقف على اسمه في كتب الحديث، لكن وقع في تعليق القاضي الحسين المروزي الشافعي وتبعه الروياني أن اسمه عبد الله ، ووقع في شرح الشيخ سراج الدين ابن الملقن أن ابن بزيزة سماه حميدا ولم أر ذلك في كتاب ابن بزيزة ، ووقع في رواية ابن جريج: أبو جهم بن حذيفة بدل ابن جميل ، وهو خطأ بإطباق الجميع على ابن جميل ، وقول الأكثر : إنه كان أنصاريا ، وأما أبو جهم بن حذيفة فهو قرشي، فافترقا ، وذكر بعض المتأخرين أن أبا عبيد البكري ذكر في شرح الأمثال له أنه أبو جهم بن جميل ، اهـ . قال العيني : ابن جميل بفتح الجيم ذكره الذهبي فيمن عرف بابنه ولم يسم . اهـ . زاد القسطلاني قال ابن مندة : لم يعرف اسمه ، اهـ . - ١٢

(٢) قال الحافظ : في الحديث الحض على التعفف عن المسئلة والتنزه

فى الاحتطاب أخف مما يلحقه فى السؤال فى دينه ودنياه .

قوله : (ثم قال ياحكيم الخ) وكان(١) من المؤلفة قلوبهم، حتى إذا رسخ

عنها ولو امتهن المرأ نفسه فى طلب الرزق وارتكب المشقة فى ذلك. ولو لا قبح المسئلة فى نظر الشرع لم يفضل ذلك عليها ، وذلك لما يدخل على السائل من ذل السؤال، ومن ذل الرد إذا لم يعط ولما يدخل على المسئول من الضيق فى ماله إن أعطى كل سائل ، وأما قوله : خير له : فليست بمعنى أفعل التفضيل إذ لاخير فى السؤال مع القدرة على الاكتساب ، والأصح عند الشافعية أن سؤال من هذا حاله حرام ، ويحتمل أن يكون المراد بالخير فيه بحسب اعتقاد السائل وتسمية الذى يعطاه خيراً وهو فى الحقيقة شر ، اه . وقال العينى : اعلم أن مدار الأحاديث فى هذا الباب على كراهية المسئلة وهى على ثلاثة أوجه . حرام، ومكروه، ومباح ، فالحرام لمن سأل وهو غنى من زكاة، أو أظهر من الفقر فوق ما هو به . والمكروه لمن سأل وعنده ما يمنعه عن ذلك ، ولم يظهر من الفقر ما هو به ، والمباح لمن سأل بالمعروف قريبا أو صديقا ، وأماالسؤال عند الضرورة فواجب لإحياء النفس ، وأدخله الداودى فى المباح ، وأما الأخذ من غير مسئلة ولا إشراف نفس فلا بأس به ، اه ، ثم بسط العينى فى روايات المنع عن المسئلة ، قلت : واختلفوا فى حد الغنى المانع عن السؤال كما بسط فى الأوجز مع بسط الكلام على حديث الباب وسيأتى شىء من ذلك قريبا فى « باب كم الغنى » ١٢ .

(١) قال الحافظ فى الإصابة : ولد قبل الفيل لثلاثة عشر سنة ، وقال الواقدى : وذلك قبل مولد النبى صلى الله عليه وسلم بخمس سنين ، وحكى الزبير بن بكار أن حكيما ولد فى جوف الكعبة ، قال : وكان من سادات قريش ، وكان صديق النبى صلى الله عليه وسلم قبل المبعث ، وكان يوده ويحبه

الإيمان(١) وحب الله ورسوله فى قلبه وعظه .

قوله (وأنت غير مشرف ولا سائل) فيه دلالة على أن الحاصل بعد الإشراف(٢) مكروه، أيضا وأن المعروف كالمشروط(*) لما أن النفس تبقى مشرفة له فتحصل الكراهة .

بعد البعثة ولكنه تأخر إسلامه حتى أسلم عام الفتح، وكان من المؤلفة ، وشهد حنينا وأعطى من غنائمها مائة بعير ، ثم حسن إسلامه ، وكان قد شهد بدراً مع الكفار ونجا مع من نجا ، وهو ممن عاش مائة وعشرين سنة، شطرها فى الجاهلية وشطرها فى الإسلام ، اه مختصراً . وقال الكرمانى : حكيم بفتح المهملة ، ابن حزام بكسر المهملة وخفة الزاى ، الأسدى المكى ، ولد فى بطن الكعبة ، عاش فى الجاهلية ستين سنة وفى الإسلام أيضا ستين سنة ، ومات بالمدينة سنة ستين أو أربع وخمسين اه ١٢ .

(١) كما يدل عليه قوله رضى الله عنه : « يا رسول الله والذى بعثك بالحق لا أرزء » الحديث ، قال الحافظ : بفتح الهمزة وإسكان الراء وفتح الزاى بعدها همزة ، أى لا أنقص ماله بالطلب منه ، وفى رواية : قلت فوالله لا تكون يدى بعدك تحت يد من أيدى العرب، وإنما امتنع حكيم من أخذ العطاء مع أنه حقه لأنه خشى أن يقبل من أحد شيئاً فيعتاد الأخذ فيتجاوز به نفسه إلى مالا يريده، ففطمها عن ذلك وترك ما يريبه إلى مالا يريبه، وإنما أشهد عليه عمر لأنه أراد أن لا ينسبه أحد لم يعرف باطن الأمر إلى منع حكيم من حقه ، اه .

(٢) قال الحافظ : الإشراف بالمعجمة التعرض للشىء والحرص عليه ، من قولهم : أشرف على كذا إذا تطاول له . وقيل للمكان المرتفع شرف لذلك، وتقدير جواب الشرط أى فى الترجمة فليقبل أى من أعطاه الله مع انتفاء

(*) كما هو معروف فى الفقه ١٢ ز .

. . . .

القيدين المذكورين فليقبل ، قال أبو داود : سألت أحمد عن إشراف النفس فقال : بالقلب ، وقال يعقوب بن محمد : سألت أحمد عنه فقال : هو أن يقول مع نفسه يبعث إلى فلان بكذا ، اه . وقال العيني : اختلف العلماء فى قوله : فخذه بعد إجماعهم على أنه أمر ندب وإرشاد . فقال بعضهم : هو ندب لكل من أعطى عطية أن يقبلها سواء كان المعنى سلطانا أو غيره ، صالحا كان أو فاسقا بعد أن كان ممن يجوز عطيته ، روى عن أبي هريرة أنه قال : ما أحد يهدى إلى هدية إلا قبلتها، وأما أن أسأل فلا ، وعن أبي الدرداء مثله، وقال حبيب بن أبي ثابت رأيت هدايا المختار تأتى ابن عمر وابن عباس فيقبلانها ، وقال عثمان بن عفان : جوائز السلطان لحم ظبي زكى ، وسئل أبو جعفر محمد بن على عن هدايا السلطان فقال : إن علمت أنه من غصب وسحت فلا تقبله ، وإن لم تعرف ذلك فاقبله ، ثم ذكر قصة بريرة وقال الشارع : هو لنا هدية ، وقال : ما كان من مأثم فعليهم وما كان من مهنأ فهو لك ، وقبلها علقمة والأسود والنخعى والحسن والشعبى ، وقال آخرون : بل ذلك ندب منه أمته إلى قبول عطية غير السلطان، فأما السلطان فإن بعضهم كان يقول حرام قبول عطيته ، وبعضهم كرهها ولم يقبل ابن سيرين ولا ابن محيريز من السلطان ، وقال ابن المنذر : كره جوائز السلطان الثورى وابن المبارك وأحمد ، وقال آخرون : بل ذلك ندب إلى قبول هدية السلطان دون غيره ، وروى عن عكرمة أنه قال : إنا لا نقبل إلا من الأمراء ، إلى آخر ما بسط العينى من أقوال السلف فى ذلك ، وقال الحافظ : قال الطحاوى : ليس معنى هذا الحديث فى الصدقات ، وإنما هو فى الأموال التى يقسمها الإمام وليست هى من جهة الفقر ولكن من الحقوق ، فلما قال عمر : أعطه من هو أفقر إليه منى لم يرض بذلك لأنه إنما أعطاه لمعنى

قوله : (وقال إن الشمس تدنو الخ) يحتمل(١) أن يكون الراوى ذكرهما معاً وإن كانا قضيتين منفردة كل منهما عن الأخرى .

غير الفقر ، قال : ويؤيده قوله فى رواية شعيب خذه فتموله. فدل ذلك على أنه ليس من الصدقات ، وقال الطبرى : اختلفوا فى قوله : خذه بعد إجماعهم على أنه أمر ندب ، فقيل هو ندب لكل من أعطى عطية كائنا من كان ، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين ، وقيل هو مخصوص بسلطان ، وكان بعضهم يقول يحرم قبول العطية من السلطان ، وبعضهم يقول يكره ، وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر ، والكراهة محمولة على الورع ، وهو المشهور من تصرف السلف ، والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالا فلا ترد عطيته ، ومن علم كون ماله حراما فتحرم عطيته ، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع ، ومن أباحه أخذ بالأصل ، قال ابن المنذر : واحتج من رخص فيه بأن الله تعالى قال فى اليهود : « أكالون للسحت » ، وقد رهن الشارع درعه عند يهودى مع علمه بذلك ، وكذلك أخذ الجزية منهم مع العلم بأن أكثر أموالهم من ثمن الخمر والخنزير والمعاملات الفاسدة اهـ ١٢ .

(١) وإليه يظهر ميل الحافظ إذ قال : قوله مزعة لحم بضم الميم وحكى كسرها وسكون الزاى بعدها مهملة ، أى قطعة ، قال ابن التين : ضبطه بعضهم بفتح الميم والزاى ، والذى أحفظه عن المحدثين الضم، قال الخطابى : يحتمل أن يكون المراد أنه يأتى ساقطا لا قدر له ولا جاه أو يعذب فى وجهه حتى يسقط لحمه لمشاكلة العقوبة فى مواضع الجناية من الأعضاء لكونه أذل وجهه بالسؤال، أو أنه يبعث ووجهه عظم كله فيكون ذلك شعاره الذى يعرف به اهـ . والأول صرف للحديث عن ظاهره ، وقد يؤيده ما روى مرفوعا لا يزال العبد يسأل وهو غنى حتى يخلق وجهه ، فلا يكون له عند الله وجه ، ومال المهلب إلى حمله

قوله : (حتى يبلغ العرق نصف الأذن) أي[١] من بعضهم .
قوله : (وليس له غنى) أي ما يغنيه[٢] عن المسئلة ويثنى عنها ، وهو ما يمكن له إنفاد حاجته الحاضرة به ، وهو قوت يوم ، فإن المرأ بعد حصوله

على ظاهره وإلى أن السر فيه أن الشمس تدنو يوم القيامة، فإذا جاء لالحم بوجهه كانت أذية الشمس له أكثر من غيره ، اهـ . وبهذا تظهر مناسبة إيراد هذا الطرف من حديث الشفاعة عقب هذا الحديث ، انتهى كلام الحافظ . فظاهر كلامه أنهما حديثان ، ويؤيده أيضا تعليق معلى الآتى قريبا إذ ذكر فيه حديث المسألة فقط دون الزيادة ١٢ .

(١) فى المشكاة برواية مسلم عن المقداد قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : تدنى الشمس يوم القيامة من الخلق حتى تكون منهم كمقدار ميل ، فيكون الناس على قدر أعمالهم فى العرق، فمنهم من يكون إلى كعبيه ومنهم من يكون إلى ركبتيه ومنهم من يكون إلى حقويه ومنهم من يلجمهم العرق إلجاما، وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه ١٢ .

(٢) أشار الشيخ قدس سره إلى دفع ما يرد على الإمام البخارى أنه ترجم بقوله : «وكم الغنى» ولم يذكر له حديثا ، قال الكرمانى : فإن قلت ليس فى هذه الأحاديث ما يدل على كمية الغنى، وهو من جملة الترجمة. قلت يحتمل أن البخارى حيث ذكر ذلك فى الترجمة ولم يذكر فى الباب حديثا يدل عليه أراد الإشعار بأنه لم يجد حديثا دالا بشرطه ، وأن ما نقلوه فيه من الأحاديث ليس على شرطه ، وذلك كما روى محى السنة فى «حسان المصابيح» أنه صلى الله عليه وسلم قال : من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار قالوا : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : قدر ما يغديه ويعشيه . وفى رواية شبع يوم وليلة وفى أخرى : خمسون درهماً أو قيمتها ، وفى أخرى : أوقية أو عدلها .

. . . .

ويحتمل أن يستفاد من لفظ غنى يغنيه ، فإن معناه شىء يقع موقعاً من حاجته ، فمن له ذلك فهو الغنى اه . وإلى ذلك أشار الشيخ قدس سره فى كلامه كما ترى ، وإليه مال السندى إذ قال قوله كم الغنى ، أى: أى قدر من الغنى يحرم به السؤال، وكأنه استنبط من قول النبى صلى الله عليه وسلم من غنى يغنيه أن ما يغنى الإنسان أى يسد حاجته كقوت اليوم فهو غنى يحرم السؤال ، وكتب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره قوله باب قول الله تعالى : لا يسألون .. الخ غرضه إثبات أن السؤال حرام ، وإثبات أن الغنى الذى يحرم معه السؤال ما مقداره ؟ وقوله : (يغنيه)وهو قوت يوم وليلة ، فعلم أنه لو وجد ما يغنيه يحرم له السؤال، قوله : (ليس له غنى) فعلم أنه لو كان له غنى ، أى يدفع حاجته بالفعل يحرم له السؤال لعدم كونه مسكيناً قوله : (ولا يسأل الناس) فعلم أن السؤال حرام، فلذلك مدح بالإمتناع منه ، قوله : (لا يستطيعون) فعلم أن من يستطيع ضرباً ، فله نوع من الغنى يغنيه عن السؤال ، فلا يحل له السؤال ، قوله : (ولكن المسكين الخ) فعلم أن الأول (*) له نوع من الغنى فهو أحق من الأول بالعطاء وإن كان الأول أيضاً لا يحرم له السؤال ، فعلم أن درجات الغنى متفاوتة أعلاه ما يحرم السؤال وأخذ الزكاة ، ثم ما يحرم السؤال دون أخذ الزكاة ، ثم مالا يحرم السؤال ولا أخذ الزكاة ، لكنه يقلل استحقاقه للإعطاء إليه ، ثم ليس بعده غنى أصلا ، بل بعده الفقر الكامل ، كما أشار إليه بقوله : ولكن المسكين إلخ اه . وقال الحافظ : اللام التى فى قوله لقول الله تبارك وتعالى لام التعليل، لأنه أورد الآية تفسيراً لقوله فى الترجمة : وكم الغنى ؟ وكأنه يقول :

(*) كذا فى الأصل وفيه سبقة قلم ظاهر ، والمعنى واضح ١٢ ز .

. . . .

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ولا يجد غنى يغنيه» مبين لقدر الغنى لأن الله تعالى جعل الصدقة للفقراء الموصوفين بهذه الصفة أى من كان كذلك فليس بغنى ومن كان بخلافها فهو غنى ، فحاصله أن شرط السؤال عدم وجدان الغنى لوصف الله الفقراء بقوله لا يستطيعون ضربا فى الأرض إذ من استطاع ضربا فيها فهو واجد لنوع من الغنى ، وأما قول المصنف فى الترجمة : وكم الغنى؟ فلم يذكر فيه حديثا صريحا ، فيحتمل أنه أشار إلى أنه لم يرد فيه شيء على شرطه ، ويحتمل أن يستفاد المراد من قوله فى حديث أبى هريرة « الذى لا يجد غنى يغنيه» فإن معناه لا يجد شيئا يقع موقعا من حاجته ، فمن وجد ذلك كان غنيا ، وقد ورد فيه ما أخرجه الترمذى وغيره من حديث ابن مسعود مرفوعا « من سأل الناس وله ما يغنيه جاء يوم القيامة ومسألته فى وجهه خموش، قيل: يا رسول الله وما يغنيه؟ قال : خمسون درهما أو قيمتها من الذهب » وتكلم الحافظ على إسناده ، وفى حديث أبى سعيد عند النسائى: «من سأل وله أوقية فقد ألحف » وقد أخرجه ابن حبان فى صحيحه بلفظ فهو الملحف ، وعن سهل بن الحنظلية قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «من سأل وعنده ما يغنيه فإنما يستكثر من النار فقالوا : يا رسول الله وما يغنيه؟ قال: قدر ما يغديه ويعشيه » أخرجه أبو داود وصححه ابن حبان ، قال الترمذى : فى حديث ابن مسعود : والعمل على هذا عند بعض أصحابنا كالثورى وابن المبارك وأحمد وإسحاق ، قال : ووسع قوم فى ذلك ، فقالوا : إذا كان عنده خمسون درهما أو أكثر وهو محتاج فله أن يأخذ من الزكاة ، وهو قول الشافعى وغيره من أهل العلم ، وقال الشافعى قد يكون الرجل غنيا بالدرهم مع الكسب ، ولا يغنيه الألف مع ضعفه فى نفسه وكثرة عياله ، وفى المسألة مذاهب أخرى ، أحدها قول أبى حنيفة إن الغنى من

. . . .

ملك نصابا فيحرم عليه أخذ الزكاة ، واحتج بحديث ابن عباس فى بعث معاذ إلى اليمن، وقول النبى صلى الله عليه وسلم له: «تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم» فوصف من تؤخذ منه الزكاة بالغنى ، وقد قال لا تحل الصدقة لغنى ، ثانيها أن حده من وجد ما يغديه ويعشيه على ظاهر حديث سهل بن الحنظلية : حكاه الخطابى عن بعضهم ، ومنهم من قال وجهه من لا يجد غداء ولا عشاء على دائم الأوقات ، ثالثها أن حده أربعون درهما ، وهو قول أبى عبيد بن سلام على ظاهر حديث أبى سعيد ، وهو ظاهر من تصرف البخارى لأنه أتبع ذلك قوله «لا يسألون الناس إلحافا» اه كلام الحافظ مختصرا. قلت: ومسألة الحنفية فى ذلك واضحة جدا فإنهم جعلوا الغنى ثلاثة أنواع أحدها ما يوجب الزكاة ، والثانى ما يحرم أخذ الزكاة ، والثالث ما يحرم السؤال ، أما الأولان فهما ملك نصاب موجب للزكاة إلا أن الأول أى الإيجاب يكون بعد تمام الحول ، والثانى يكون بمجرد الملك بدون شرط حولان الحول ، وأما النوع الثالث وهو الذى يحرم السؤال أن يكون له قوت يومه وما يستر عورته كما بسط فى الأوجز فى كتاب الزكاة ، وفى آخر الكتاب فى باب التعفف عن المسألة ، وأما غير الحنفية فقد يختلط كلامهم فى الغنى المانع عن أخذ الصدقة والمانع عن السؤال ، فقد قال المغنى: اختلف العلماء فى الغنى المانع عن أخذها ، ونقل عن أحمد فيه روايتان أظهرهما أنه ملك خمسين درهما أو قيمتها من الذهب أو وجود ما تحصل به الكفاية على الدوام من كسب أو تجارة أو نحو ذلك ، ومن ملك من الحبوب أو السائمة أو غيرها ما لا تحصل به الكفاية لم يكن غنيا وإن ملك نصابا ، هذا هو الظاهر من مذهبه، وهو قول الثورى وابن المبارك وإسحاق ، والرواية الثانية أن الغنى ما تحصل به الكفاية ، فإذا لم يكن محتاجا حرمت عليه الصدقة ،

فى غنية عن المسئلة . وهو دال على مقدار(١) الغنى المأخوذ فى أجزاء الترجمة .

قوله : (خشية أن يكب فى النار) ، وهو أعم من يدخلها للخلود فيها بارتداده ، أو يدخلها لا للخلود لما ارتكبه من السؤال الحرام ، وبذلك تظهر(٢) الترجمة .

. وإن لم يملك شيئا وإن كان محتاجا حلت له الصدقة وإن كان ملك نصابا ، والأثمان وغيرها فى هذا سواء ، وهو قول مالك والشافعى لقوله صلى الله عليه وسلم لقبيصة لاتحل المسألة إلا لأحد ثلاثة، الحديث، رواه مسلم وأبو داود فمد إباحة المسألة إلى إصابة القوام أو السداد ثم يجوز أن تحرم المسألة ولا يحرم أخذ الصدقة إذا جاءته من غير مسألة فإن المذكور فى الحديث تحريم المسألة فنقتصر عليه اه . مختصرا من الأوجز ، وفى الأوجز أيضا فى موضع آخر فى حديث من سأل منكم وله أوقية الحديث ، قال الباجى : هذا إنما يكون فى السؤال دون الأخذ ، قال الشيخ أبو بكر : تحل الصدقة يريد الزكاة لمن له خمسة أواق وإن كانت واجبة عليه زكاتها إذا كان ذا عيال ، وقال النووى فى باب النهى عن المسألة : اختلف أصحابنا فى مسألة القادر على الكسب على وجهين : أصحهما أنه حرام لظاهر الأحاديث ، والثانى : حلال لثلاثة شروط أن لا يذل نفسه ، ولا يلح فى السؤال ، ولا يؤذى المسئول فإن فقد أحد هذه الشروط فهو حرام بالاتفاق اه مختصرا ١٢ .

(١) أى فيحصل به المطابقة بقوله فى الترجمة وكم الغنى ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ فى التوجيه فإن ظاهر ترجمة الباب أنها فى المسلمين ، وقال الحافظ فى الفتح : وموضع الترجمة منه قوله فى الرواية الثانية فجمع بين عنق وكتفى إلخ وسياقه يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم كره منه إلحاحه عليه فى المسألة

(باب خرص[١] التمر)

ويحتمل أن يكون من جهة المشفوع أن له(*) ترك السؤال فمدح اه . وقال العينى : مطابقته بالترجمة من حيث أن الرجل الذى تركه رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أيضا ترك السؤال أصلا مع مراجعة سعد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بسببه ثلاث مرات . وما أفاده الشيخ من الاحتمال الأول جزم به الحافظ فيما تقدم فى كتاب الإيمان فإن الإمام البخارى ذكر حديث الباب فى باب إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة الخ قال الحافظ : ومحصل القصة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يوسع العطاء لمن أظهر الإسلام تألفا فلما أعطى الرهط ، وهم من المؤلفة وترك جعيلا وهو من المهاجرين مع أن الجميع سألوه خاطبه سعد فى أمره لأنه كان يرى أن جعيلا أحق منهم لما اختبره منه دونهم ، ولهذا راجع فيه أكثر من مرة فأرشده النبى صلى الله عليه وسلم إلى أمرين أحدهما إعلامه بالحكمة فى إعطاء أولئك وحرمان جعيل مع كونه أحب إليه ممن أعطى ، لأنه لو ترك إعطاء المؤلف لم يؤمن ارتداده فيكون من أهل النار ، ثانيهما إرشاده إلى التوقف عن الثناء بالأمر الباطن دون الثناء بالأمر الظاهر فوضح بهذا فائدة رد الرسول صلى الله عليه وسلم على سعد ، وأنه لا يستلزم محض الإنكار عليه، بل كان أحد الجوابين على طريق المشورة بالأولى، والآخر على طريق الاعتذار اه ١٢ .

(١) بسط الكلام على هذا الباب فى الأوجز ، وجملته أن الخرص - بفتح المعجمة وقد تكسر وسكون الراء بعدها صاد مهملة - من بابى نصر وضرب هو حزر ما على النخلة وغيرها من الثمرة ، قال ابن رشد فى البداية : أما تقدير النصاب بالخرص واعتباره به فجمهور العلماء على إجازته فى النخيل والأعناب

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

أراد بذلك إثبات جوازه باعتباره فى نفسه حتى يجوز فى العشر والعرية وغيرهما من الصدقات ، ولا ينافيه عروض حرمة البيع بالخرص بعارض شبهة الربى حيث تلزم والله أعلم .

حين يبدو صلاحها لضرورة أن يخلى بينها وبين أهلها يأكلونها رطباً ، وقال داود : لا خرص إلا فى النخيل فقط ، وقال أبو حنيفة وصاحباه : الخرص باطل وعلى رب المال أن يؤدى عشر ما تحت يده زاد على الخرص أو نقص ، والسبب فى اختلافهم معارضة الأصول الأثر الوارد فى ذلك ، وهو ما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرسل عبد الله بن رواحة إلى خيبر فيخرص عليهم النخل ، وأما الأصول التى تعارضه فلأنه من باب المزابنة المنهى عنها وهو بيع الثمر فى رءوس النخل بالتمر كيلا ، ولأنه أيضاً من باب بيع الرطب بالتمر نسيئة فيدخله المنع من التفاضل ومن النسيئة . وكلاهما من أصول الربا ، فلما رأى الكوفيون هذا مع أن الخرص الذى كان يخرص على أهل خيبر لم يكن للزكاة ، قالوا : يحتمل أن يكون تخميناً ليعلم ما بأيدى كل قوم من الثمار إلى آخر ما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، مع بيان الاختلاف بينهم فى فروع هذا الباب ، مثلا يختص بالنخل أو يلحق به العنب أيضاً ، أو يعم كل ما ينتفع به رطباً وجافاً ، وبالأول قالت الظاهرية ، وبالثانى قال الجمهور ، وإلى الثالث نحا البخارى . وذكر ابن العربى فى العارضة أحاديث الخرص ، ثم قال : ليس فى الخرص حديث صحيح إلا واحد ، وهو المتفق عليه : خرج النبى صلى الله عليه وسلم فى غزوة تبوك فمر على حديقة امرأة فقال : اخرصوها الحديث ، ويليه حديث ابن رواحة فى الخرص على اليهود . واتفق أبو حنيفة وأصحابه على أن الخرص بدعة . وأعجبوا لمساعدة الثورى لهم على ذلك مع معرفته بالسنن وتمكنه فى بحبوحة الأخبار ، وتعلقوا فى ذلك بالنهى عن المزابنة ،

قوله : (فقام رجل) بيان[1] لواقعة وليس فيه تصريح أنه من رجاله صلى الله عليه وسلم أو غيرهم ، والظاهر أنه ليس من الصحابة بل كان من غيرهم ، والمقصود بيان شدة الريح ، وفائدة النهى عن قيامهم بأنفسهم وإقامة رواحلهم .

وقال علماؤنا : يخرص النخل والكرم ، زاد الشافعى فى أحد قوليه والزيتون ، وأما الحبوب فاتفقوا على أنها لا تخرص ، وهذه المسألة عسيرة جداً ، لأنه صلى الله عليه وسلم ثبت عنه خرص النخل ، ولم يثبت عنه خرص الزيتون وكان كثيراً فى حياته وفى بلاده ، ولم يثبت عنه خرص النخل لأخذ الحق إلا عن اليهود لأنهم كانوا غير أمناء فخرص عليهم أما المسلمون فلا يخرص عليهم ، وقال شيخ مشايخنا الدهلوى فى المسوى : قالت الحنفية : الخرص ليس بشىء ، وأولوا ما روى من ذلك أنه كان تخويفا على الأكلة لئلا يخونوا ، اهـ . هذا هو المعروف من مذهب الحنفية ، ومال شيخنا الكنكوهى إلى جوازه فى العشر والغرية كما ترى ، ونبهت على ذلك على هامش الكوكب الدرى أيضا ١٢

(١) قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى من طريق عفان عن وهيب : ولم يقم فيها أحد غير رجلين ألقتهما بجبل طىء ، وفيه نظر بينته رواية ابن اسحق ولفظه : ففعل الناس ما أمرهم إلا رجلين من بنى ساعدة خرج أحدهما لحاجته ، وخرج آخر فى طلب بعير له فأما الذى ذهب لحاجته فإنه خنق على مذهبه ، وأما الذى ذهب فى طلب بعيره فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طىء . فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ألم أنهكم أن يخرج رجل إلا ومعه صاحب له ، ثم دعا للذى أصيب على مذهبه فشفى ، وأما الآخر فإنه وصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قدم من تبوك ، ولم أقف على اسم الرجلين المذكورين ، وأظن ترك ذكرهما وقع عمدا فقد وقع فى آخر حديث ابن إسحاق أن عبد الله بن أبى بكر حدثه أن العباس بن سهل سمى الرجلين ، ولكنه استكتمنى إياهما ، قال : وأبى عبد الله أن يسميهما لنا اهـ ١٢ .

قوله : (قال ابن بكار كلمة معناه أشرف الخ) يعنى[١] أن حاصل عبارته كان' فلما أشرف إلا أنى نسيت ما قاله مكان أشرف فكلمة لما ظرف لقوله أشرف لا لقوله قال فافهم .

قوله (بخير دور الأنصار) والخيرية باعتبار قدم الإسلام وسبقة النصرة

قوله : (لم يوقت الخ وبين فى هذا) وأنت[٢] تعلم ما فيه فإن رواية ابن عمر ليس فيها إبهام حتى يكون حديث أبى سعيد تفسيراً له فإن معناهما ظاهر

---

(١) قال الكرمانى: كلمة «فلما» مقول ابن بكار، ولفظ «قال ابن بكار» مقول البخارى، ا هـ . قال الحافظ: ابن بكار هو سهل شيخ البخارى، فكأن البخارى شك فى هذه اللفظة فقال هذا. وقد رواه أبو نعيم فى المستخرج عن أبى مسلم وغيره عن سهل فذكرها بهذا اللفظ سواه ، ا هـ . وهو مراد الشيخ قدس سره بقوله : ظرف لقوله أشرف، أى لفظ لما تعلقه بقوله أشرف لا بقوله قال ابن بكار، ١٢

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح جدا لا غبار عليه ، قال العينى : بظاهر الحديث المذكور أى حديث ابن عمر أخذ أبو حنيفة رضى الله عنه لأنه صلى الله عليه وسلم لم يقدر فيه مقداراً فدل على وجوب الزكاة فى كل ما يخرج من الأرض، قل أو كثر ، فإن قلت هذا الحديث مجمل يفسره قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، قلت : لا نسلم أنه مجمل فإن المجمل ما لا يعرف المراد بصيغته ، لا بالتأمل ولا بغيره ، وهذا الحديث عام فإن كلمة ما من ألفاظ العموم ، فإن قلت سلمنا أنه عام ولكن الحديث المذكور خصصه ، قلت : إجراء العام على عمومه أولى من التخصيص . لأن فيه إخراج بعض «ما» تناوله العام أن يكون مراداً ، ثم بسط العينى اختلاف العلماء فى تلك المسألة على تسعة أقوال ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز أيضا ، وفيه اختلفوا فى المراد بالصدقة ، أى فى حديث أبى سعيد ، فقال الجمهور : المراد بها العشر ، وحكى عن الإمام أبى حنيفة ومن معه: أن المراد بها أيضا الزكاة كالأولين والمنفى

. . . .

زكاة التجارة ، وتوضيح ذلك أن نصاب الحبوب والثمار خمسة أوسق لهذا الحديث عند الشافعي ومالك وأحمد وأبي يوسف ومحمد وداود الظاهري إلا أنهم اختلفوا في ذلك فيما لا يكال ولا يوسق ، فقال داود : إن كل مايدخل فيه الكيل يراعى فيه النصاب ومالا يدخل فيه الكيل ففي قليله وكثيره الزكاة ، قال الحافظ وهو نوع من الجمع بين الحديثين ، واختلف غير داود فيما لا يوسق ولا يكال كما بسط في الأوجز ، وقال أبو حنيفة ومن معه: إن حديث أبي سعيد محمول على زكاة التجارة ، وهم: عمر بن عبد العزيز ومجاهد وإبراهيم النخعي وغيرهم ، واستدلوا بما روى من أحاديث العموم من العشر فيما سقت السماء ، ونصف العشر فيما سقي بالنضح ، بسطها العيني ثم قال: وهذه الأحاديث كلها مطلقة وليس فيها فصل ، قال ابن رشد: سبب الخلاف في ذلك معارضة العموم الخصوص والحديثان ثابتان فمن رأى أن الخصوص يبنى على العموم قال : لابد من النصاب ، ومن قال هما متعارضان إذا جهل المتقدم ، ومن رجح العموم قال : لا نصاب ، اهـ . قلت : واستدل للحنفية بالرواية الخاصة أيضا بمقابلة الخاص ، وهي ما رواه الطحاوي عن جابر ابن عبد الله مرفوعاً وفي كل عشرة أقناء قنو يوضع في المساجد للمساكين ، وترجم البخاري في صحيحه « باب تعليق القنو في المسجد » قال الحافظ بعد ذكر حديث عوف : وفي الباب أيضاً حديث آخر أخرجه ثابت في الدلائل بلفظ : أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر من كل حائط بقنو يعلق في المسجد يعني للمساكين . وفي رواية له وكان عليها معاذ بن جبل ، اهـ . قال ابن العربي : أقوى المذاهب مذهب أبي حنيفة دليلا وأحوطها للمساكين وأولاها قياما شكراً لنعمة الله ، وعليه يدل عموم الآية والحديث ، قلت : وأجابوا عن حديث أبي سعيد بعشرة أجوبة بسطت في الأوجز ، الأول أنه منسوخ . قال العيني ومن الأصحاب :

مفسر(١) لايفتقر إلى بيان فالروايتان تثبتان أمرين كل منهما أمرا فلا حاجة إلى حمل إحداهما على الأخرى ، وأما قوله : والزيادة مقبولة فسلم لاريب فيه فإن زيادة الثقة مقبولة مالم تقع منافية لرواية من هو أوثق منه ولكنه لا يفيد المؤلف لأن الزيادة فى حديث ابن عمر لافى رواية أبى سعيد ، وذلك لأن ما دون خمسة أوسق لم يتناوله رواية أبى سعيد فنفى العشر فيه بمفهوم المخالفة واللقب عند قائليه وتناولته رواية ابن عمر وأثبت العشر فيه ، فالزيادة المعنوية وزيادة إثبات الحكم فى حديث ابن عمر فيقبل لما مهده المؤلف من القاعدة ،

من جعله منسوخا ، ولهم فى تقريره قاعدة فقالوا : إذا ورد حديثان أحدهما عام والآخر خاص فإن علم تقديم العام على الخاص خص العام به . وإن علم تقديم الخاص ينسخ بالعام ، قال محمد بن شجاع : هذا إذا علم التاريخ أما إذا لم يعلم فإن العام يجعل آخراً لما فيه من الاحتياط ، وههنا لم يعلم تاريخه فيجعل العام آخراً والثانى أنها أخبار آحاد لا تقبل فى مقابلة الكتاب وهو العموم ، الثالث ما قاله الجصاص إذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم خبران ، واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما ، واختلفوا فى استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض على المختلف فيه ، والرابع ما قال أيضا إن فيما سقت السماء العشر عام فى إيجابه فى الموسوق وغيره وخبر خمسة أوسق خاص فى الموسوق دون غيره فغير جائز أن يكون بيانا للأول لأن حكم البيان أن يكون شاملا لجميع ما اقتضى البيان إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الأجوبة العشرة ، وأوجه الأجوبة عندى أن حديث أبى سعيد محمول على ما يأخذه العاشر يعنى أن ما دون خمسة أوسق يؤدونه بأنفسهم ولا يجب رفعه إلى بيت المال ، ١٢

(١) وكتب مولانا حسين على الفنجابى فى تقريره :قوله هذا أى حديث ذى الأوسق: تفسير لقوله فيما سقت . ومدعا البخارى الرد على الحنفية فيقول

وكذلك تمثيله لذلك برواية بلال لا يصح فإنه ليس فى شىء من المفسر والمبهم ولا من زيادة الثقة بل اختيار رواية بلال إنما هو مبنى على قاعدة أخرى وهو أن المثبت أولى من النافى ، فإن أراد بقوله الزيادة مقبولة هذا المعنى فلا يفيد أيضا لأن المثبت إنما هو حديث ابن عمر رضى الله عنهما حيث أثبت العشر فى ما دون خمسة أوسق لا حديث أبى سعيد فلزم العمل على مقتضى تلك القاعدة أيضا برواية ابن عمر رضى الله عنهما فيجب العشر فيما دون خمسة أوسق .

قوله : (فإن العائد فى هبته كالعائد فى قيئه) والعود[1] هنا لازم أيضا ولو فى بعض أجزائه وذلك لأن البائع يبيعه من الواهب المتصدق برخص، فالقدر الذى أسقطه من القيمة يعد مرجوعا فيه حكما فالأولى التنزه .

إن الثانى مفسر فيؤخذ به، قلنا ليس «ما» مجملا بل هو عام يتضمن جميع الأفراد وقوله: لأنه لم يوقت فى الأول والثانى مقيد، وفى الثانى زيادة القيد فيؤخذ به ، قلنا : لو سلم أن الأول مطلق والثانى مقيد فقاعدتنا إبقاؤهما على حالهما ، وأما قوله : والزيادة مقبولة ، فالمراد منه ذكر ما لم يذكر الراوى الأول ولا يخالفه كالفقرة الزائدة ، وههنا الأول العام يقتضى الحكم فى كل الأفراد ، وأيضا أن الزيادة فى الأول حيث يثبت الحكم فيما لا يثبت الثانى والبخارى نظر إلى اللفظ ، وأما تمثيله بقوله صلى أو لم يصل فأخذ بالأول المثبت فنقول هو بالنظر إلى اعتبار المثبت وهاهنا الأول مثبت فى أقل من خمسة أوسق والثانى ناف فيؤخذ بالمثبت . اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر . قال الحافظ فى الفتح : وسمى شراؤه برخص عوداً فى الصدقة من حيث أن الغرض منها ثواب الآخرة فإذا اشتراها برخص فكأنه اختار عرض الدنيا على الآخرة مع أن العادة تقتضى بيع مثل ذلك برخص لغير المتصدق فكيف بالمتصدق فيصير راجعاً فى ذلك المقدار

. . . .

الذى سومح فيه ، ثم أفاد ابن سعد فى الطبقات أن اسم هذا الفرس الورد وأنه كان لتميم الدارى فأهداه للنبى صلى الله عليه وسلم فأعطاه لعمر ، ولم أقف على اسم الرجل الذى حمله عليه اه.

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى بوب على حديث الباب بترجمتين الأولى قوله : هل يشترى الرجل صدقته ، والثانية بقوله : لا بأس أن يشترى صدقة غيره ، قال الحافظ : قد يستدل له بقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث « لا تعد » وقوله : العائد فى صدقته، ولو كان المراد تعميم المنع لقال لا تشتروا الصدقة مثلا. قلت: لا خلاف فى جواز شراء الرجل صدقة غيره لقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث المشهور : « لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة » وفيه أو لرجل اشتراها بماله ، وقال العينى : وفى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث بريرة هو لها صدقة ولنا هدية فإذا كان هذا جائزا بغير عوض فبالعوض أجوز ، إ هـ. وأما الجزء الأول من الترجمة وهو قوله : هل يشترى الرجل الخ قال الحافظ : قال الزين بن المنير : أورد الترجمة بالاستفهام لأن تنزيل حديث الباب على سببه يضعف معه تعميم المنع لاحتمال تخصيصه بالشراء بدون القيمة لقوله : وظننت أنه يبيعه برخص ، وكذا إطلاق الشارع العود عليه ، بمعنى أنه فى معنى رجوع بعضها إليه بغير عوض ، قال : وقصد بهذه الترجمة التنبيه على أن الذى تضمنته الترجمة التى قبلها من جواز بيع الثمرة قبل إخراج الزكاة ، ليس من جنس شراء الرجل صدقته ، والفرق بينهما دقيق ، وقال ابن المنذر : ليس لأحد أن يتصدق ثم يشتريها للنهى الثابت ويلزم من ذلك فساد البيع إلا إن ثبت الإجماع على جوازه، إه. قلت : والأوجه عندى أن الإمام البخارى أشار بلفظ الاستفهام فى الترجمة إلى اختلاف مشهور فى هذه المسئلة كما بسط فى الأوجز ، وفيه : قال ابن

. . . .

الملك : ذهب بعض العلماء إلى أن شراء المتصدق صدقته حرام لظاهر هذا الحديث، والأكثرون على أنها كراهة تنزيه، لكون القبح فيه لغيره وهو أن المتصدق عليه ربما يسامح للمتصدق فى الثمن فيكون كالعائد فى صدقته فى ذلك المقدار الذى سومح فيه ، قال النووى : نهى تنزيه لا تحريم فيكره لمن تصدق بشىء أن يشتريه ممن دفعه إليه أما إذا ورثه أو انتقل إلى ثالث ثم اشتراه منه المتصدق فلا كراهة فيه ، هذا مذهبنا ومذهب الجمهور ، وقال جماعة من العلماء : النهى عن شراء صدقته للتحريم ، قال الموفق: ليس لمخرج الزكاة شراؤها ممن صارت إليه وهو قول الحسن وقتادة ومالك ، وقال أصحاب مالك : إن اشتراها لم ينقض البيع ، وقال الشافعى وغيره : يجوز لقول النبى صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغنى إلا لخمسة ، الحديث ، ولنا ماروى عمر أنه قال حملت على فرس ، الحديث ، وقال ابن بطال : كره أكثر العلماء شراء الرجل صدقته وهو قول مالك والكوفيين والشافعى ، سواء كانت الصدقة فرضا أو تطوعا ، فإن اشترى أحد صدقته لم يفسخ بيعه، وأولى به التنزه عنها، قال ابن المنذر: رخص فى شراء الصدقة الحسن وعكرمة وربيعة والأوزاعى ، وقال ابن القصار : قال قوم : لا يجوز لأحد أن يشترى صدقته ويفسخ البيع، ولم يذكر قائل ذلك وكأنه يريد به أهل الظاهر ، وأجمعوا أن من تصدق بصدقة ثم ورثها أنها حلال . قال ابن التين : وشذت فرقة من أهل الظاهر، فكرهت أخذها بالميراث ورأوه من باب الرجوع فى الصدقة وهو سهو، لأنها تدخل قهراً وإنما كره شراؤها لئلا يحابيه المصدق بها عليه فيصير عائدا فى بعض صدقته . وقال الباجى : أجاز بعض العلماء شراء الرجل صدقته، وكرهه بعض فإن نزل عندنا لم نفسخه ، وبهذا قال القاضى أبو محمد . وهو قول أبى حنيفة والشافعى . وقال الشيخ أبو اسحاق : يفسخ الشراء لنهى النبى

قوله : (كخ كخ) كلمة يعبر[1] بها عند تقبيح ما فعله الصبي كقولنا: جهى جهى وپهوپهو .

عليه الصلاة والسلام ، والقولان يتخرجان من المذهب ، إنتهى - مافى الأوجز ملخصاً ١٢ .

(١) قال الكرمانى : بفتح الكاف وكسرها وتسكين الخاء ، ويجوز كسرها مع التنوين . كلمة يزجر بها الصبيان أى اتركه وارم به ، وأشار البخارى فى باب من تكلم بالفارسية إلى أنها أعجمية معربة ، إنتهى - وقال الحافظ : بفتح الكاف وكسرها وسكون المعجمة مثقلا ومخففا وبكسر الخاء منونة وغير منونة، فيخرج من ذلك ست لغات ، والثانية توكيد للأولى كلمة تقال لردع الصبي عند تناوله ما يستقذر . قيل عربية ، وقيل أعجمية، وزعم الداودى أنها معربة اهـ زاد القسطلانى قال ابن مالك فى التسهيل : إنها من أسماء الأفعال ، وفى التحفة إنها من أسماء الأصوات ، وبه قطع ابن هشام فى حواشيه على التسهيل ، اهـ

ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب ما يذكر فى الصدقة للنبي صلى الله عليه وسلم وآله ، قال الحافظ : لم يعين الحكم لشهرة الاختلاف فيه ، قلت : وفى الباب مسألتان : الأولى حكم الصدقة على النبى صلى الله عليه وسلم ، قال الحافظ كان يحرم على النبى صلى الله عليه وسلم صدقة الفرض والتطوع كما نقل فيه غير واحد ، منهم الخطابى الإجماع ، لكن حكى غير واحد عن الشافعي رضى الله عنه فى التطوع قولا ، وكذا فى رواية عن أحمد ولفظه فى رواية الميمونى : لا يحل للنبى صلى الله عليه وسلم وأهل بيته صدقة الفطر وزكاة الأموال والصدقة يصرفها الرجل على محتاج يريد بها وجه الله ، فأما غير ذلك فلا ، أليس يقال كل معروف صدقة . قال ابن قدامة

. . . .

ليس ما نقل عنه من ذلك بواضح الدلالة ، وإنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال كالقرض والهدية وفعل المعروف كان غير محرم ، قال الماوردى : يحرم عليه كل ما كان من الأموال متقوما . وقال غيره : لا تحرم عليه الصدقة العامة كمياه الآبار وكالمساجد . واختلف هل كان تحريم الصدقة من خصائصه صلى الله عليه وسلم دون الأنبياء ، أو كلهم سواء فى ذلك اه . قال الموفق : الظاهر أن الصدقة جميعها كانت محرمة عليه صلى الله عليه وسلم ، فرضها ونفلها ، لأن اجتنابها كان من دلائل نبوته وعلاماتها ، ففى حديث إسلام سلمان الفارسى أن الذى أخبره عن النبى صلى الله عليه وسلم ووصفه قال : « يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة » ، وقال أبو هريرة : كان النبى صلى الله عليه وسلم إذا أتى بطعام سأل عنه فإن قيل صدقة قال لأصحابه : كلوا ولم يأكل ، الحديث أخرجه البخارى وقال عليه الصلاة والسلام : إنى لأنقلب إلى أهلى فأجد التمرة ساقطة فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون صدقة فألقيها ، رواه مسلم ، وقال صلى الله عليه وسلم : « إنا لا تحل لنا الصدقة » ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم كان أشرف الخلق وكان له من المغانم خمس الخمس والصفى ، فحرم نوعى الصدقة فرضها ونفلها ، وآله دونه فى الشرف ، ولهم خمس الخمس وحده فحرموا أحد نوعيها وهو الفرض ، وقد روى عن أحمد أن صدقة التطوع لم تكن محرمة عليه ، ثم ذكر قول الميمونى المذكور ثم قال : الصحيح أن هذا لا يدل على إباحة الصدقة له إنما أراد أن ما ليس من صدقة الأموال على الحقيقة كالقرض والهدية وفعل المعروف غير محرم عليه ، لكن فيه دلالة على التسوية بينه وبين آله فى تحريم صدقة التطوع عليهم ، لقوله بأن الصدقة على المحتاج يريد بها وجه الله محرما عليهما وهذا هو صدقة التطوع فصارت الروايتان فى تحريم صدقة التطوع على آله ، اه .

. . . .

والمسألة الثانية ما أشار إليه البخارى بقوله : وآله ، وفيها بحثان : الأول في حكم الصدقة على الآل ، والثانى فى المراد بالآل ، أما الأول فقد قال الحافظ : هل يلتحق به صلى الله عليه وسلم آله أم لا ، قال ابن قدامة : لا نعلم خلافا فى أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة كذا قال ، وقد نقل الطبرى الجواز أيضا عن أبى حنيفة ، وقيل عنه يجوز لهم إذا حرموا سهم ذوى القربى حكاه الطحاوى ، ونقله بعض المالكية عن الأبهرى منهم وهو وجه لبعض الشافعية ، وعن أبى يوسف يحل من بعضهم لبعض لا من غيرهم ، وعند المالكية فى ذلك أربعة أقوال مشهورة ، الجواز ، المنع ، وجواز التطوع دون الفرض ، عكسه ، وأدلة المنع ظاهرة من حديث الباب وغيره ولقوله تعالى : « قل ما أسألكم عليه من أجر » ولو أحلها لآله لأوشك أن يطعنوا فيه ، وثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم الصدقة أوساخ الناس كما رواه مسلم . ويؤخذ من هذا جواز التطوع دون الفرض وهو قول أكثر الحنفية ، والمصحح عند الشافعية والحنابلة ، وأما عكسه فقالوا : إن الواجب حق لازم لا يلحق بآخذه ذلة بخلاف التطوع ، ووجه التفرقة بين بنى هاشم وغيرهم أن موجب المنع رفع يد الأدنى على الأعلى فأما الأعلى على مثله فلا ولم أر لمن أجاز مطلقا دليلا إلا ما تقدم عن أبى حنيفة . اهـ . وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز وحكى فيه عن الباجى قولين فقط : الأول ما قال ابن القاسم لا ندرى ذلك إلا فى الصدقة المفروضة ولا بأس أن يعطوا من التطوع ومن أعطاهم شيئا من المفروضة لم يجزه ، والثانى ما حكى ابن نافع عن مالك أن ذلك فى جميع الصدقات الفرض والتطوع . وجه قول ابن القاسم أن لفظ الصدقة مصروف إلى

. . . .

المعهودة وهى التى هى أوساخ الناس فأما التطوع فلا فرق بينها وبين الهبة ، ووجه قول ابن نافع أن لفظ الصدقة عام فيحمل على عمومه ، وفى المحلى : أما التطوع فالصحيح عند الشافعية والحنابلة جوازه وهو قولنا ، قال الموفق : يجوز لذوى القربى الأخذ من صدقة التطوع ، وعن أحمد رواية أخرى أنهم يمنعونها أيضا لعموم قوله صلى الله عليه وسلم : لا تحل لنا الصدقة ، والأول أظهر فإنه صلى الله عليه وسلم قال : المعروف كله صدقة ، متفق عليه ، ولا خلاف فى إباحة المعروف إلى الهاشمى ، قال النووى : أما صدقة التطوع فللشافعى فيها ثلاثه أقوال أصحها أنها تحرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحل لآله ، وفى الدر المختار جازت التطوعات من الصدقات لبنى هاشم ، قال ابن عابدين : نقل فى البحر عن عدة كتب أن النفل جائز لهم إجماعا وذكر أنه المذهب إلى آخر ما بسط فى الأوجز .

البحث الثانى فى المراد بالآل ، وبسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز وفيه أما الآل فيدخل فيهم بنو هاشم إجماعا ، قال الموفق : لا نعلم خلافا فى أن بنى هاشم لا تحل لهم الصدقة المفروضة ، وأما بنو المطلب فهل لهم الأخذ من الزكاة على روايتين : إحداهما ليس لهم ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم : أنا وبنو المطلب لم نفترق فى جاهلية ولا إسلام، ولأنهم يستحقون من خمس الخمس ، والرواية الثانية لهم الأخذ ، وهو قول أبى حنيفة لأنهم دخلوا فى عموم قوله: «إنما الصدقات» ، الآية، لكن خرج بنو هاشم لقوله صلى الله عليه وسلم : «لا تحل الصدقة لآل محمد» فيجب أن يختص المنع بهم، ولا يصح قياس بنى المطلب على بنى هاشم لأن بنى هاشم أقرب إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأشرف وهم آل النبى صلى الله عليه وسلم ومشاركة بنى المطلب لهم فى خمس الخمس

(باب أخذ الصدقة من الأغنياء)

وترد فى الفقراء حيث كانوا

يعنى[١] بذلك أنه لا يجب الإنفاق على أهل تلك البلدة فقط وإن كان الأولى عدم النقل إلا لضرورة ، ودلالة الرواية على الترجمة ظاهرة حيث عم ولم يخص فقال ترد على فقرائهم ، وظاهر أن أهل الكتاب هؤلاء الذين بعث

ليست بمجرد القرابة بدليل أن بنى عبد شمس وبنى نوفل يساوونهم فى القرابة ولم يعطوا شيئاً وإنما شاركوه بالنصرة . والنصرة لا تقتضى منع الزكاة . وقال النووى : مذهب الشافعى وموافقيه أن آله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم وبنو المطلب وبه قال بعض المالكية . وقال أبو حنيفة ومالك : هم بنو هاشم خاصة ، قال القاضى : قال بعض العلماء : هم قريش كلها . وقال أصبغ المالكى : هم بنو قصى ، وقال الزرقانى : هم بنو هاشم فقط عند مالك وأكثر أصحابه وأبى حنيفة إلا أنه استثنى آل أبى لهب ، وعند الشافعى وبعض المالكية بنو هاشم وبنو المطلب ، وعند أحمد القولان ، اه ملخصا من الأوجز . قلت : واقتصر الخرقى على استثناء بنى هاشم فقط فالظاهر أن هذا هو المرجح عندهم ، ١٢ .

(١) اعلم أولا أنهم اختلفوا فى مسألة جواز نقل الزكاة من بلد المال إلى غيره ، وبناء على ذلك اختلفوا فى مراد الإمام البخارى بالترجمة . قال الحافظ : قد اختلف العلماء فى هذه المسألة فأجاز النقل الليث وأبو حنيفة وأصحابهما ، ونقله ابن المنذر عن الشافعى واختاره . والأصح عند الشافعية والمالكية والجمهور ترك النقل ، فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى . لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد ، وفيه من هو متصف بصفة الاستحقاق اه وقال الموفق : المذهب أنه لا يجوز نقل الصدقة من بلدها إلى

عليهم بمعاذ لم يكن لهم بلد فقط، بل كانوا فى بلاد وأمصار وقرى ، فأخبروا
أن الصدقة مردودة عليهم أينما كانوا، إلا أن صدقة بلدة ترد عليها فقط، مع أن

مسافة القصر ، قال أبو داود: سمعت أحمد سئل عن الزكاة يبعث بها من بلد إلى
بلد قال: لا ، قيل: وإن كان قرابته بها ؟ قال: لا ، واستحب أكثر أهل العلم أن لا تنقل
من بلدها ، وروى عن الحسن والنخعى أنهما كرها نقل الزكاة من بلد إلى بلد إلا لذى
قرابة، وكان أبو العالية يبعث بزكاته إلى المدينة . فإن خالف ونقلها أجزأته فى
قول أكثر أهل العلم، قال القاضى: ظاهر كلام أحمد يقتضى ذلك ولم أجد عنه نصا
فى المسألة ، وذكر أبو الخطاب فيها روايتين إحداهما يجزؤه ، واختارها ،
والأخرى لا تجزؤه ، اختارها ابن حامد ، فإن استغنى عنها فقراء أهل بلدها
جاز نقلها ، نص عليه أحمد ، وقال أيضا لا تخرج صدقة قوم عنهم من بلد إلى
بلد إلا أن يكون فيها فضل عنهم ، لأن الذى كان يجبى إلى النبى صلى الله عليه
وسلم وأبى بكر وعمر من الصدقة إنما كان عن فضل عنهم يعطون ما يكفيهم
ويخرج الفضل عنهم اه مختصرا. وفى العينى قال الطيبى: اتفقوا على أنها إذا نقلت
يسقط الفرض عنه إلا عمر بن عبد العزيز ، فإنه رد صدقة نقلت من خراسان
إلى الشام إلى مكانها من خراسان اه . وفى البذل عن الدر المختار كره نقلها من
بلد إلى آخر إلا إلى قرابة أو أحوج أو أصلح أو أورع أو أنفع للمسلمين
أو إلى طالب علم أو إلى الزهاد أو كانت معجلة قبل تمام الحول ، فلا يكره اه .
إذا عرفت هذا فاعلم أنهم اختلفوا فى مراد المصنف بالترجمة قال الكرمانى: قوله
فى الترجمة حيث كانوا اختلفوا فى نقل الزكاة من بلد إلى آخر مع وجود المستحقين،
فقال الشافعى: لا ، وقال أبو حنيفة: نعم ، فالظاهر أن غرض البخارى بيان
الامتناع أى ترد على فقراء أولئك الأغنياء فى موضع وجد لهم الفقراء ، وإلا
جاز النقل ، ويحتمل أن يكون غرضه عكسه اه . وتعقبه العينى إذ قال قوله حيث

الظاهر أن المراد بالضمير فى المحلين هم المسلمون(١) ، أى تؤخذ من أغنياء المسلمين ، وترد فى فقرائهم .

كانوا يشعر بأنه اختار جواز نقل الزكاة، وما قال الكرمانى الظاهر أن غرض البخارى الخ ليس الظاهر ماقاله فإنه قال: ترد حيث كانوا أى الفقراء ، وهو أعم من أن يكونوا فى موضع كان فيه الأغنياء أو فى غيره ، فالعجب منه العكس حيث جعل الامتناع ظاهرا ، وهو محتمل ، وجعل الظاهر عكسا اه ، قلت : أصل الخلاف فى أن الشراح الشافعية مالوا إلى أن مرجع ضمير «حيث» كانوا إلى الأغنياء ، والشراح الحنيفة مالوا إلى أن المرجع « الفقراء » ، وقال الحافظ قوله: باب أخذ الصدقة من الأغنياء الخ قال الإسماعيلى : ظاهر حديث الباب أن الصدقة ترد على فقراء من أخذت من أغنيائهم ، وقال ابن المنير : اختار البخارى جواز نقل الزكاة من بلد المال لعموم قوله : فترد فى فقرائهم . لأن الضمير يعود على المسلمين « فأى فقير منهم ردت فيه الصدقة فى أى جهة كان ، فقد وافق عموم الحديث، قال الحافظ: والذى يتبادر إلى الذهن من هذا الحديث عدم النقل، وأن الضمير يعود على المخاطبين، فيختص بذلك فقراؤهم لكن رجح ابن دقيق العيد الأول ، وقال إنه وإن لم يكن الأظهر إلا أنه يقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين فى قواعد الشرع الكلية لا تعتبر فى الزكاة ، كما لا تعتبر فى الصلاة، فلا يختص بهم الحكم وإن اختص بهم خطاب المواجهة، ثم قال الحافظ بعد ذكر اختلاف العلماء فى المسألة فلو خالف ونقل أجزأ عند المالكية على الأصح ، ولم يجزىء عند الشافعية على الأصح إلا إذا فقد المستحقون لها ، ولا يبعد أنه اختيار البخارى لأن قوله حيث كانوا يشعر بأنه لا ينقلها عن بلد، وفيه ممن هو متصف بصفة الاستحقاق اه ١٢ .

(١) وبذلك جزم ابن المنير ، واختاره ابن دقيق العيد ، وقال العينى :

قوله : (فأخذها لأهله حطبا) وفيه الترجمة(١) حيث أخذ الخشبة من البحر، لم يذكر الخمس فيها ، ولا رد النبي صلى الله عليه وسلم فعله ذلك ، ولم يقل

استدل به بعضهم على عدم جواز نقل الزكاة لقوله ترد على فقرائهم ، وهذا الاستدلال غير صحيح ، لأن الضمير فى فقرائهم يرجع إلى فقراء المسلمين . وهو أعم من أن يكون من فقراء أهل تلك البلدة أو غيرهم اه ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال ابن بطال : وفى أخذ الرجل الخشبة حطبا لأهله دليل على أن ما يؤخذ من البحر لا شيء فيه . وهو لمن وجده حتى يستحق اه . قال الحافظ قال الإسماعيلى : ليس فى هذا الحديث شيء يناسب الترجمة: رجل اقترض قرضا فارتجع قرضه ، وكذا قال الداودى : حديث الخشبة ليس من هذا الباب فى شيء ، وأجاب أبو عبد الملك بأنه أشار به إلى أن كل ما ألقاه البحر جاز أخذه ، ولا خمس فيه ، وقال ابن المنير: موضع الاستشهاد منه أخذ الرجل الخشبة على أنها حطب ، فإذا قلنا شرع من قبلنا شرع لنا فيستفاد منه إباحة ما يلفظه البحر من مثل ذلك مما نشأ فى البحر أو عطب فانقطع ملك صاحبه كذلك ما لم يتقدم عليه ملك لأحد من باب الأولى ، وكذلك ما يحتاج إلى معاناة وتعب فى استخراجه أيضاً اه . وقال العينى: بعد ذكر قول الإسماعيلى والداودى: وأجاب عنه من ساعده ، ووجه كلامه منهم عبد الملك *) فقال : إنما أدخل البخارى هذا الحديث فى هذا الباب ، لأنه يريد أن كل ما ألقاه البحر جاز التقاطه ، ولا خمس فيه إذا لم يعلم أنه من مال المسلمين . وأما إذا علم أنه منه فلا يجوز أخذه ، لأن الرجل إنما أخذ خشبة على الإباحة ليملكها فوجد فيها المال ، ومنهم ابن المنير ، فقال موضع الاستشهاد إنما هو أخذ الخشبة على أنها حطب ، فدل على إباحة مثل ذلك مما يلفظه البحر ، أما مما ينشأ فيه كالعنبر ،

(*) كذا فى الأصل ، وتقدم فى كلام الحافظ أبو عبد الملك ١٢ .

أيضا[١] إنه كان شريعة لهم ، وأما أنتم معشر الصحابة فلا يجوز لكم الإنتفاع بما تأخذون من البحر إلا بعد إخراج الخمس ، فعلم أنه ليس فيما يصاب من البحر ، وللحسن أن يقول إن الرجل كان إذا أخذ الخشبة نوى أن يوفى منها الخمس إذ صدعها ، ثم إذا وجد فيها ماله ورقعة صاحبه ترك ما قصده حيث

أو بما سبق فيه ملك وعطب . وانقطع ملك صاحبه منه على اختلاف بين العلماء فى تمليك هذا مطلقا أو مفصلا ، وإذا جاز تمليك الخشبة وتقدم عليها ملك متملك ، فنحو العنبر الذى لم يتقدم عليه ملك أولى . قال العينى : الترجمة مايستخرج من البحر ، والحديث يدل على مايستخرج من البحر فالمطابقة فى مجرد الاستخراج من البحر مع قطع النظر عن غيره وأدنى الملابسة فى التطابق كاف اه مختصرا ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله فأخذها لأهله حطبا ، ولم يعط منها أى من تلك الخشبة خمساً ، يعنى لم يدع أحدا قبل العلم بسدها حين أراد أن يشقها ليعطى له خمسها ، ويجعل أربعة أخماسها لأهلها . كما كان هو اللائق على تقدير وجوب الخمس فيما يصاب من البحر ، لا يقال جاز أن يكون هو قد أعطى خمسها يعنى قد دعا أحدا لأن يعطى له خمسها قبل العلم بسدها ، ثم إذا علم بسدها أمسكه من الإعطاء لأنه لو كان الأمر كذلك لكان النبى صلى الله عليه وسلم بينه إلى أصحابه كما يقتضيه المقام ، فإن المقام مقام المدح لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما مدح الرجل المسلف بإخلاص النية وصدق العهد واستجابة الدعوة كان اللائق أن يبين إخلاص المسلف ويمدحه به أيضاً ، فيقول إنه لما أراد أن يشق تلك الخشبة دعا رجلا ليعطيه خمسها ، فلما لم يمدحه النبى صلى الله عليه وسلم به علم أنه لم يخمس منها لعدم وجوب الخمس فيها ، فإن قلت جاز أن يكون الخمس لم يكن واجبا فى ذلك الزمان فيما يصاب من البحر ويستخرج منه . فلذلك لم يخمس ذلك الرجل من تلك الخشبة ، فلم يبينه

علم أنه من خالص ملكه هبة له من صاحبه المديون مع أن شرائع من[1] قبلنا شريعة لنا ، إذا لم يرد من الشريعة نسخه، ومن ذهب إلى الخمس فيما يصاب من البحر بجعل الركاز أعم من الأرض والماء يجعله منسوخا بقوله صلى الله

النبي صلى الله عليه وسلم لذلك قلت: لو سلم ذلك فحينئذ كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يبين لأصحابه مسألة شريعته، بأن مثل تلك الخشبة مما يستخرج من البحر يجب فيه الخمس فى شريعتنا ، فلما لم يبين لهم مع أن السكوت فى موضع الاحتياج إلى البيان بيان علم أنه لا خمس فيه اهـ ١٢ .

(١) قال صاحب نور الأنوار: أما شرائع من قبلنا فملحقة بالكتاب والسنة . قال صاحب قمر الأقمار : يعنى أن هذه الشرائع إنما تلزمنا إذا قصها الله ورسوله من غير إنكار، فالأولى ملحقة بالكتاب، والثانية ملحقة بالسنة، وقال صاحب نور الأنوار فى موضع آخر: واختلف فيها، فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا، وقال بعضهم لا تلزمنا قط، والمختار أن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله من غير إنكار ، فإنه إذا لم يقص الله علينا بل وجدت فى التوراة والإنجيل فقط فلا تلزمنا ، لأنهم حرفوهما كثيرا ، وأدرجوا فيهما أحكاما بهواء أنفسهم ، فلم يتيقن أنها من عند الله، وكذا إذا قص الله علينا ثم أنكر بعد نقل القصة صريحا بأن قال : لا تفعلوا مثل ذلك ، أو دلالة بأن قال ذلك كان جزاء ظلمهم ، فحينئذ يحرم علينا العمل به ، وهذا أصل كبير لأبى حنيفة يتفرع عليه أكثر الأحكام الفقهية . فمثال مالم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى : « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » الآية فهذا كله باق علينا، ومثال ما أنكره علينا بعد القصة قوله تعالى: «وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر» الآية، ثم قال: «ذلك جزيناهم ببغيهم » ، فعلم أنه لم يكن حراما علينا . ثم هذه الشرائع التى تلزمنا إنما تلزمنا

عليه وسلم فى الركاز الخمس، فلا حجة فيما ذكره المؤلف على الحسن، وإن كانت المسألة صحيحة فى نفسها إذ لا يجب الخمس فى مصاب[1] البحر .

قوله : (فى المعدن جبار[2] وفى الركاز الخمس) يعنى بذلك أن الوارد فى الرواية مشير إلى أن الركاز غير المعدن حيث فرق بينهما ، ولو كانا واحدا

على أنها شريعة لرسولنا عليه السلام ، لا على أنها شرائع للأنبياء السابقين، لأنها إذا قصت فى كتابنا بلا إنكار صارت جزءاً من ديننا ، وقد قال الله تعالى لنبينا عليه السلام : « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » اه مختصرا، قال الرازى فى تفسيره : فى الآية دليل على أن شرع من قبلنا يلزمنا وأجاب عما يورد عليه ١٢

(١) وهو مذهب الجمهور ، قال الحافظ : فرق الأوزاعى بين ما يوجد فى الساحل فيخمس . أو فى البحر بالغوص أو نحوه فلا شىء فيه، وذهب الجمهور إلى أنه لا يجب فيه شىء ، إلا ما روى عن عمر بن عبد العزيز كما أخرجه ابن أبى شيبة، وكذا الزهرى والحسن وقول أبى يوسف ورواية عن أحمد اه. وقال العينى: لا زكاة فى المستخرج من البحر كاللؤلؤ والمرجان والعنبر ونحوه، فى ظاهر قول الخرقى . وروى نحو ذلك عن ابن عباس ، وبه قال عمر بن عبد العزيز وعطاء ومالك والشافعى والثورى وأبو حنيفة ومحمد وأبو ثور، وعن أحمد رواية أخرى أن فيه الزكاة لأنه خارج من معدن التبر وبه قال أبو يوسف وإسحق، وقال الأوزاعى : إن وجد عنبرة فى صفة البحر خمست ، وإن غاص عليها فى مثل بحر الهند فلا شىء فيها ، لا خمس ولا نفل ولا غيره ، وروى ابن أبى شيبة بسنده إلى جابر ليس فى العنبر زكاة ، وإنما هو غنيمة لمن أخذه اه . وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع ذكر دلائل الفريقين ١٢

(٢) اعلم أولا أن فى مسائل المعدن والركاز أبحاث وسيعة الأذيال. بسطت

. . . .

فى الأوجز مع اختلاف العلماء فى فروعها ، ودلائل كل فريق فى مختاره، وثانيا أن المذكور فى كلام الإمام البخارى مسألتان: الأولى المعدن ، وقد اختلفت الأئمة فى الواجب فيه على ثلاثة أقوال ، قال الباجى: المعدن على ضربين ضرب يتكلف به مؤنة عمل فهذا لاخلاف « أى عندهم » أنه لاتجب فيه غير الزكاة ، وضرب لا يتكلف فيه مؤنة عمل ، فهذا اختلف فيه قول مالك ، فقال مرة فيه الزكاة وقال مرة أخرى فيه الخمس ، وقال أحمد وإسحق : لا تؤخذ من كل معدن إلا الزكاة ، وقال أبو حنيفة : يؤخذ من كل معدن الخمس، وللشافعى مثل الثلاثة الأقوال ، وفى «تحفة المحتاج » من استخرج ذهبا أو فضةمن معدن لزمه ربع عشره . وفى قول: الخمس قياساعلى الركاز بجامع الإخفاء فى الأرض ، وفى قول : إن حصل بتعب كطحن ومعالجة بنار فربع العشر، وإلا فخمس اه. وذكرت هذه الأقوال الثلاثة فى الإحياء ، ورجح الثالث ، وقال : الإحتياط أن يخرج الخمس من القليل والكثير، ومن غير النقدين أيضا خروجا من شبهة الخلاف ، وقال الباجى: الندرة التى لا يتكلف فيها عمل، روى ابن القاسم عن مالك فيه الخمس ، وروى ابن نافع عن مالك فيه الزكاة ، وجه رواية ابن القاسم قوله صلى الله عليه وسلم «فى الركاز الخمس» والركاز: الموضوع فى الأرض، وهو دفن الجاهلية ، والقطع الموجودة فى الأرض من الذهب والفضة ، ووجه قول ابن نافع أن هذا مستفاد من الأرض فوجبت الزكاة دون الخمس .قلت: والعمدة فى فروع المالكية رواية ابن القاسم كما فى الشرح الكبير وغيره. وبسط فى الأوجز فى دلائل من أوجب فى المعدن الخمس، والمسألة الثانيةمسألة الركاز . وهو بكسر الراء وتخفيف الكاف آخره زاى ، مأخوذ من الركز ، قال الباجى :اختلف

. . . .

الناس فى معنى الركاز ، فاختلف قول مالك فى ذلك ، فمعنى ما روى عنه ابن القاسم أن الركاز ما وجد فى الأرض من قطع الذهب والورق مخلصا لا يحتاج فى تصفيته إلى عمل، سواء كان مما دفن فى الأرض أو مما أنبتته الأرض ، ومعنى ماروى ابن نافع أن الركاز ما وضع فى الأرض إ هـ . وفى العينى قال ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثورى إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهى قطع من الذهب ، تخرج من المعادن وهو قول صاحب العين وأبى عبيد ، وفى المجمع: الركاز عند أهل الحجاز كنوز الجاهلية المدفونة فى الأرض ، وعند أهل العراق المعادن ، لأن كلا منهما مركوز فى الأرض، أى ثابت ، قال ملك العلماء : هو اسم المعدن حقيقة، وإنما يطلق على الكنز مجازاً لدلائل بسطت فى الأوجز ، وفى الدر المختار هو: لغة من الركز، أى الإثبات بمعنى المركوز ، وشرعا مال مركوز تحت أرض أعم من معدن خلقى ، ومن كنز مدفون دفنه الكفار ، قال ابن عابدين : خصيه بالكافر لأن كنزه هو الذى يخمس إ هـ ملخصاً من الأوجز. إذا عرفت هذا فقد علمت أن الركاز يعم المعدن والكنز عند الحنفية ، وهو مؤدى قول لمالك والشافعى كما تقدم، وأما غير الحنفية فالمشهور عنهم أن الركاز دفين الجاهلية. قال ابن قدامة فى الشرح الكبير: الركاز ما وجد من دفن الجاهلية عليه علامتهم ، فإن كان عليه علامة المسلمين ، أو لم تكن عليه علامة فهو لقطة والدفن بكسر الدال المدفون . والركاز الذى يتعلق به وجوب الخمس ما كان من دفن الجاهلية هذا قول الحسن والشعبى ومالك والشافعى وأبى ثور ، ويعتبر ذلك بأن يرى عليه علامتهم كأسماء ملوكهم وصورهم وصلبهم وأصنامهم، ونحو ذلك. لأن الظاهر أنه لهم فإن كان عليه علامة الإسلام أو اسم النبى صلى الله عليه وسلم أو أحد من خلفاء المسلمين ونحو ذلك فهو لقطة . لأنه ملك مسلم لم يعلم زواله عنه . انتهى مختصرا .

لقيل وفيه الخمس : وأنت تعلم أن المعدن ليس هو الركاز، وإنما هو المركز[1] فالمعدن ظرف ، والركاز مظروف ، فلو قيل : وفيه الخمس ، افات المقصود

---

(١) وفى الأوجز المعادن جمع معدن بكسر الدال من عدن إذا أقام لإقامة الذهب والفضة به ، أو لإقامة الناس فيها شتاء وصيفا، قال ابن عابدين: معدن بفتح الميم وكسر الدال، وفتحها إسماعيل عن النووى ، وأصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ، ثم اشتهر فى نفس الأجزاء المستقرة التى ركبها الله تعالى فى الأرض يوم خلق الأرض حتى صار الانتقال من اللفظ إليه ابتداء بلا قرينة إ هـ ـ وقال الراغب: عدن بمكان كذا أى استقر، ومنه : المعدن لمستقر الجواهر ا هـ وفى الأوجز استدل بالحديث من قال : إن الركاز غير المعدن ، إذ قال صلى الله عليه وسلم: المعدن جبار وفى الركاز الخمس، فغاير بينهما بالعطف ولو كانا واحدا لقال: وفيه الخمس، ولا يرد ذلك إلا على من قال : إن الركاز هو المعدن ، ولم أجد القائل به، بل قالت الحنفية الركاز يعم المعدن والكنز والمغايرة بين العام والخاص مما لا يخفى ، فلو قال : وفيه الخمس لعلم حكم المعدن دون الكنز ، على أن الروايات مختلفة ، فى شرح الإحياء أن لفظ الصحيح البئر جبار[*] ، وفى الركاز الخمس ، فلو قال : وفيه الخمس لحصل الالتباس باحتمال عود الضمير إلى البئر ا هـ مختصراً . قلت : وفى وضع المظهر موضع المضمر ها هنا دفع توهم آخر أيضا ، فقد حكى عن ابن عابدين فى هامش رد المحتار قال الإمام أبو يوسف فى كتابه «الخراج» : حدثنى عبد الله بن سعيد بن أبى سعيد المقبرى قال : كان أهل الجاهلية إذا عطب الرجل فى قليب جعلوا القليب عقله ، وإذا قتلته دابة جعلوها عقله ، وإذا قتله معدن جعلوه عقله ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال : العجماء جبار ، والمعدن

(*) وهكذا لفظ كتاب الخراج الآتى قريبا ١٢ ز

وفسد المعنى(١) إذ صار المعنى حينئذ : ويجب الخمس فى حفرة الركاز(*) ، وليس بمراد إذ لا خمس فيه ، بل الخمس إنما هو فى الحاصل المستفاد من المعدن،

جبار ، والبئر جبار ، وفى الركاز الخمس، فقيل : ما الركاز يارسول الله ؟ فقال : الذهب والفضة الذى خلقه الله تعالى فى الأرض يوم خلقت، اه .فلو قال رسول الله: فيه الخمس ، كان يتوهم أن أهل الجاهلية كانوا يجعلون المعدن كله عقلا فأبدله النبى صلى الله عليه وسلم إلى الخمس ، فلأجل ذلك وضع المظهر موضع المضمر وأبدل اللفظ لئلا يتوهم أن خمس المعدن لمن قتله المعدن ١٢ ،

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله: وليس المعدن بركاز، لأنهم فسر والركاز بما يركزه العبد، والمعدن ليس بما يركزه العبد بل هو بما يخلقه الله تعالى فى الأرض. فلم يدخل تحت الركاز الذى وجب فيه الخمس بالنص المذكور ، ثم استدل البخارى على قوله وليس المعدن بركاز بقوله صلى الله عليه وسلم المعدن جبار، وفى الركاز الخمس،حيث قابل المعدن بالركاز. ولو كان المعدن ركازا لكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : المعدن جبار وفيه الخمس ، بوضع المضمر موضع المظهر كما تقتضى القاعدة العربية ، وكذا استدل عليه بأن عمر بن عبد العزيز أخذ من المعادن الزكاة دون الخمس ، فلو كان المعدن ركازاً لأخذ منه الخمس دون الزكاة، وكذلك استدل عليه بقول الحسن .وما كان من أرض السلم ففيه الزكاة حيث أوجب الزكاة فى المعدن ، لأن كلمة ما فى هذه الفقرة عبارة عن المعدن فعلم أن المعدن ليس بركاز إنتهى حاصل كلام البخارى . قلنا المعدن ركاز لأن الركاز على مافسره صاحب القاموس مايركز فى الأرض سواء كان الركز من الله تعالى كما فى المعدن ، أو كان من العبد ، كما فى الكنز ، فتفسيركم للركاز بما يركزه العبد مخالف لما فسره صاحب القاموس،وأما قوله صلى الله عليه وسلم «المعدن جبار» الخ . فاعلم أن المعدن فى اللغة اسم لمكان خلق فيه الخزانة ، وفى

(*) أى كرها ١٢ منه

فلا حجة للبخارى فى الرواية ، وأما أخذ[1] عمر بن عبد العزيز فلا يدرى ما كان وجهه مع أنه ليس أخذ الخمس منفيا فيه ، فأما أخذ ربع العشر فإن كان

العرف يطلق على نفس الخزانة إطلاقاً لاسم الظرف على المظروف ؛ والمراد به فى الحديث المعنى الأول دون الثانى ، كما يدل عليه قوله جبار لأن الجبار لا يكون إلا مامنه الهلاك وهو المكان دون الخزانة ، وإذا كان المراد بالمعدن المكان، فحينئذ لا يصح أن يرجع إليه الضمير ، فيقال وفيه الخمس إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ، فلأجل هذه النكتة اللطيفة قال : وفى الركاز الخمس ، وأراد بالركاز الكنز والمعدن بمعنى الخزانة، فلله بلاغة النبى صلى الله عليه وسلم حيث بين فى الجملة الأولى حكم الظرف وفى الجملة الثانية حكم المظروف بكلام بليغ تنشط منه قلوب الناظرين ، وأما أخذ عمر بن عبد العزيز الزكاة من المعادن ، فذلك فعل التابعى، لايقوم حجة علينا . بل هم رجال ونحن رجال، ولو سلم لجاز أن يكون عمر بن عبد العزيز أخذ خمس تلك المعادن فى ابتداء الإخراج ، ثم لما حال عليها الحول أخذ من كل مائتين خمسة زكاتها ، وأما قول الحسن وما كان من أرض السلم ، فالظاهر أن كلمة ما فيه عبارة عن الركاز بقرينة السياق فالاعتراض به كما هو وارد علينا كذلك هو وارد عليكم ، فما هو جوابكم فهو جوابنا ، ولو سلم أن المراد بها المعدن فقلنا هذا قول التابعى لا يقوم حجة علينا فى مقابلة النص، وإن وجدته الخ . هذا أيضا قول الحسن وسمعت الشيخ قدس سره مرة أخرى إن نقل قول الحسن ليس للإعتراض فى شىء بل هو لبيان مذهبه اهـ ١٢ .

(١) وفعله هذا موافق للمعروف من قول الأئمة الثلاثة كما تقدم قريباً ، أنهم أوجبوا فى المعدن الزكاة ، قال الحافظ: قوله : أخذ عمر بن عبد العزيز وصله أبو عبيد فى كتاب الأموال من طريق الثورى عن عبد الله بن أبى بكر

بعد حولان الحول فلا يضرنا[١] ، وإن كان بفور أخذه من المعدن فهو وارد على كل أصحاب المذاهب، إذ لا قائل[٢] بوجوب الزكاة فيه قبل الحول. فما هو جوابكم فهو جوابنا ؟

ابن عمرو بن حزم نحوه ، وروى البيهقى من طريق سعيد بن أبى عروبة عن قتادة أن عمر بن عبد العزيز جعل المعدن بمنزله الركاز ، يؤخذ منه الخمس ، ثم عقب بكتاب آخر فجعل فيه الزكاه ا ه . وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله لايدرى وجهه لعله أشار إلى ما قالوا إن أخذ الزكاة من المعادن لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما بسط فى الأوجز فى حديث مالك فى إقطاعه صلى الله عليه وسلم لبلال « المعادن » ، وفى آخره : « فتلك المعادن لا تؤخذ منها إلى اليوم إلا الزكاة » قال الحافظ فى التلخيص : رواه أبو داود والطبرانى والحاكم والبيهقى موصولا، وليست فيه الزيادة . قال الشافعى بعد أن روى حديث مالك: ليس هذا مما يثبته أهل الحديث ، ولم يثبتوه ولم يكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه . أما الزكاة فى المعادن دون الخمس ، فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، وفى آخره : وتعقب العينى فى البناية على رفعه ا ه ،قلت: فارجع إليه لو شئت التفصيل وهذا الوجيز لا يسع الأبحاث الطويلة ١٢ .

(١) وهذا ظاهر، فإن فى الذهب والفضة تجب الزكاة فى كل عام بعد حولان الحول ١٢ .

(٢) هذا مشكل جداً، فإن المسألة خلافية شهيرة، والمرجح عند الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الزكاة فى المعدن إيجابها على الفور ، قال مالك فى موطأه : لا يؤخذ من المعادن مما يخرج منها شيء حتى يبلغ عشرين ديناراً أومائتى درهم ، فإذا بلغ ذلك ففيه الزكاة مكانه، أى فى ذلك الوقت ، قال الباجى : يحتمل أن

(وقال الحسن[1] رحمه الله) ما كان من ركاز فى أرض الحرب، ففيه الخمس ، وذلك لأنه فى حكم الغنيمة، ولا يكون له حكم الغنيمة عندنا إلا إذا لم يكن دخوله

يريد بذلك عند أخذه من المعدن . ويحتمل أن يريد بذلك عند تصفيته واقتسامه ، قال الباجى : الأظهر عندى أن الزكاة إنما تجب فيه عند انفصاله من معدنه كالثمرة ، والزرع تجب فيه الزكاة ببدو صلاحه . وفى تحفة المحتاج للشافعية : وقت وجوبه حصول النيل بيده ، ووقت الإخراج بعد التنقية والتخليص ، وقال الموفق: لا يجوز إخراج زكاته إلا بعد سبكه وتصفيته كعشر الحب اﻫ . مختصراً من الأوجز ، وفيه أيضاً بعد ذلك فى الأبحاث المتعلقة بالمسألة الرابعة اشتراط الحول نفاه الإمام مالك فى الموطأ. قال الزرقانى : وافقه الشافعى فى القديم ، وقال فى الجديد لا زكاة حتى يحول عليه الحول ، وفى تحفة المحتاج للشافعية : لا يشترط له الحول على المذهب : لأنه إنما اعتبر لأجل تكامل النماء ، والمستخرج من المعدن نماء كله . فأشبه الثمر والزرع ، وقال الموفق : تجب الزكاة فيه حين يتناوله. ويكمل نصابه ، ولا يعتبر له حول ، وهذا قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى، وقال إسحاق وابن المنذر : لا شىء فى المعدن حتى يحول عليه الحول، لعموم قوله صلى الله عليه وسلم: « لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول » ، ولنا أنه مال مستفاد من الأرض ، فلا يعتبر فى وجوب حقه حول كالزرع والثمار والركاز. اﻫ مختصرا من الأوجز . ولعل مبنى كلام الشيخ قدس سره أن نقله المذاهب بأسرهم يقولون فى حديث لا زكاة فى مال حتى يحول عليه الحول إنه إجماعى فتأمل ١٢ .

(١) قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة بلفظ : إذا وجد الكنز فى أرض العدو ففيه الخمس ، وإذا وجد فى أرض العرب ففيه الزكاة ، قال ابن المنذر : لا أعلم أحداً فرق هذه التفرقة غير الحسن اﻫ ، وفى الأوجز قال الموفق :

فى دار الحرب بأمان ، بل دخل فيها متلصصا أو متغلبا ، فأما إذا دخلها بأمان ، فإن أخذه شيئا من أموالهم يكون غدرا . وهذا التفصيل مرعى أيضا على مذهب(١) الحنفية فى قوله : وإن وجدت لقطة فى أرض العدو .

(وقال بعض(٢) النـاس) المعـدن ركاز وأصاب هذا القائل فيما قاله ، لأن الركاز هو المركوز . أعم من أن يكون بصنع أو بغيره ، فقد قال صاحب

الأصل فى صدقة الركاز ماروى عن أبى هريرة مرفوعاً فى الركاز الخمس ، متفق عليه وهو أيضاً مجمع عليه ، قال ابن المنذر : لا نعلم أحداً خالف هذا الحديث إلا الحسن ، فإنه فرق فى أرض الحرب وأرض العرب ، قال الزرقانى : سواء كان فى دار الإسلام أو الحرب عند الجمهور ، خلافا للحسن البصرى ، اهـ مختصرا من الأوجز ، ١٢ .

(١) وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله قال الحسن الخ غرضه أنه بين خمس الركاز ، ولم يتعرض إلى خمس المعدن فعلم أنه ليس(*) فيه قوله فعرفها لأنه مستأمن فى أرض العدو ، فلو لم يعرفها يلزم الغدر ثم إذا عرفها فإن كانت للسلمين ووجد مالكها فهى للمالك ، وإن لم يجد مالكها فهى لقطة ، وإن كانت من العدو ووجد مالكها فهى للمالك ، وإن لم يجد مالكها فهى فى حكم الغنيمة ، ففيه الخمس ، هذا مراد الحسن ، وهو المذهب عندنا أيضاً اهـ ١٢ .

(٢) هـذا أول المواضع التى أورد فيها الإمام البخـارى على بعض العلمـاء بقوله : « وقال بعض النـاس » وهى أربـع وعشرون موضعاً فى سائر كتابه ، وهذه أولهـا ، ومن ههنا إلى كتاب الإكراه ذكر هذا اللفظ فى سبعة مواضع ، وذكره فى كتاب الإكراه فى موضعين ، وفى كتاب الحيـل فى أربعـة عشر موضعاً ، وآخرها فى كتاب الأحكام فى باب ترجمة الحـكام فى موضع واحد ، فصـارت أربعـا وعشرين ، والمعروف عنـد العلمـاء أن هذه كلها إيرادات على الحنفية لاسيما على الإمام الأعظـم أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه ، وهذا صحيح

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

باعتبار أكثر المواضع ، وإلا فسيأتى قريباً فى الموضع الثانى فى كتاب الهبة فى باب إذا قال : أخدمتك هذه الجارية ؟ وقال بعض الناس: هذه عارية ، وإن قال كسوتك هذا الثوب فهذه هبة ، فقد أورده أيضاً البخارى بقول : « قال بعض الناس » وكلتا المسألتين إجماعيتان . قال الحافظ : قال ابن بطال : لا أعلم خلافاً أن من قال أخدمتك هذه الجارية أنه قد وهب له الخدمة خاصة فإن الإخدام لا يقتضى تمليك الرقبة ، ثم قال : ولم يختلف العلماء فيمن قال كسوتك هذا الثوب مدة معينة أن له شرطه ، وإن لم يذكر أجلا فهو هبة ، وقد قال تعالى : « فكفارته إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم » ولم تختلف الأمة أن ذلك تمليك الطعام والكسوة ، اهـ مختصراً ، ولم يذكر الإمام البخارى فى مسألة الكسوة المدة ، فهى هبة إجماعاً . وهكذا فى بعض من المواضع الأخر لم ينفرد الحنفية فيها ، بل شاركهم فيها غيرهم أيضاً ، كما قالوه فى هذا الموضع الذى نحن بصدده أيضاً ، قال العينى : جزم ابن التين بأن المراد به هو أبو حنيفة: من أين أخذه ؟ فلم لا يجوز أن يكون مراده هو سفيان الثورى من أهل الكوفة ، والأوزاعى من أهل الشام ، فإنهما قالا مثل ما قال أبو حنيفة : إن المعدن كالركاز وفيه الخمس فى قليله وكثيره اهـ . وقد قالوا فى الموضع الرابع والعشرين فى باب ترجمة الحكام ، قال الكرمانى: قال مغلطائى المصرى : كأنه يريد ببعض الناس الشافعى ، وهو رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس أراد به أبا حنيفة ، ووجهه فى الكرمانى، وتعقب على الكرمانى العينى ليس هذا محله ، وقال الحافظ : فى هذا الموضع أراد ببعض الناس : محمد بن الحسن ، فإنه الذى اشترط أن لا بد فى الترجمة من اثنين ، وخالف أصحابه الكوفيون ، ووافقه الشافعى ، فتعلق بذلك مغلطائى . فقال فيه

القاموس(١) فى بيان الركزة : إنها واحدة الركاز وهو ما ركزه الله تعالى فى المعادن ، أى أحدثه كأركزه ودفين أهل الجاهلية الخ فعلم أن إطلاق الركزة

رد لقول من قال : إن البخارى إذا قال بعض الناس يريد الحنفية ، وتعقبه الكرمانى فقال : يحمل على الأغلب أو أراد ههنا بعض الحنفية ، لأن محمداً قائل بذلك ، ولا يمنع ذلك أن يوافقه الشافعى، كما لا يمنع أن يوافق الحنفية فى غير هذه المسألة بعض الأئمة اه. قلت : والأمر كذلك كما لا يخفى على من يعرف مذاهب العلماء فى هذه المواضع الأربع والعشرين، وقولهم ههنا المراد به محمد ، وإن وافقه الشافعى فى ذلك عجيب ، أفذلك لأن محمداً أجل من الشافعى أو أشهر منه ؟ فتأمل . وأغرب مولانا محمد حسن المكى فى تقريره إذ قال قوله : قال بعض الناس إلخ أراد به إمامنا أبا حنيفة رحمه الله تعالى ولم يصرح باسمه رعاية للأدب ، وأما التعبير بالناس فليس للتخفيف ، بل لأنه لو قال بعض الفقهاء أو بعض العلماء لوقع علة غضبه عليه مبدأ الاشتقاق وهذا من أقبح القبائح اه ١٢ .

(١) كما بسط ذلك فى الأوجز ، وتقدم شىء من ذلك من أن العينى حكى عن ابن بطال ذهب أبو حنيفة والثورى إلى أن المعدن كالركاز ، واحتج لهم بقول العرب أركز الرجل إذا أصاب ركازا ، وهى قطع من الذهب تخرج من المعادن ، وهو قول صاحب العين وأبى عبيدة، وفى مجمع الغرائب: الركاز المعادن ، وفى النهاية لابن الأثير : المعدن والركاز واحد ، قال ابن عابدين : وفى المنح عن المغرب هو المعدن أو الكنز، لأن كلا منهما مركوز فى الأرض وإن اختلف الراكز . قال ملك العلماء : هو اسم للمعدن حقيقة وإنما يطلق على الكنز مجازا لدلائل أحدها أنه مأخوذ من الركز وهو الإثبات ، وما فى المعدن هو المثبت فى الأرض لا الكنز ، لأنه وضع مجاوراً للأرض اه مختصراً

يشمل كليهما . فإثبات الخمس فيه عمل بما تناوله النص(١)، وأما ما علل به المؤلف

من الأوجز . وقال العيني: قال الخطابي: الركاز وجهان المال الذي وجد مدفوناً لا يعلم له مالك ركاز ، وعروق الذهب والفضة ركاز ، وعن هذا قال صاحب الهداية : الركاز يطلق على المعدن وعلى المال المدفون، وقال أبو عبيد الهروي : اختلف في تفسير الركاز، قال أهل العراق : هي المعادن ، وقال أهل الحجاز : هي كنوز أهل الجاهلية ، وكل محتمل في اللغة اه .

(١) قلت : بل هو نص من النبي صلى الله عليه وسلم ، قال محمد في موطأه : الحديث المعروف أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « في الركاز الخمس ، قيل : يارسول الله وما الركاز ؟ قال : المال الذي خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلق السموات والأرض في هذه المعادن، ففيها الخمس وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا اه ، وقول الإمام محمد : إنه حديث معروف: حجة لا سيما للحنفية ، وفي التعليق الممجد قوله الحديث المعروف ، أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث أبي هريرة مطولا ومختصراً ، ويؤيده ما أخرجه البيهقي في المعرفة عن حبان بن علي عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه ، عن أبي هريرة مرفوعاً « الركاز الذي ينبت بالأرض » وفي عبد الله كلام ، وروى أبو يوسف أيضاً عن عبد الله بسنده عن أبي هريرة مرفوعاً « في الركاز الخمس ، قيل : وما الركاز يا رسول الله ؟ قال : الذي خلقه الله في الأرض يوم خلقت، ذكره البيهقي، اه مختصراً . وقال الموفق : احتج من أوجب الخمس بقول النبي صلى الله عليه وسلم ما لم يكن في طريق مأتي ، ولا في قرية عامرة ففيه وفي الركاز الخمس . رواه النسائي والجوزجاني وغيرهما ، وفي رواية : ما كان في الخراب ففيها وفي الركاز الخمس ، وروى سعيد والجوزجاني بإسنادهما عن عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن

قول هـذا البعض من أنه يقـال : أركز المعدن فافترا،(١) عليهم ، وأيا ما كان لحاصل هذا الاستدلال الذى نسبه إليهم أن العرب تقول: أركز المعدن بإدخال

أبى هـريرة قال : قال رسـول الله صـلى الله عليه وسـلم : « الركاز هو الذهب الذى ينبت من الأرض » ، وفى حديث عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « فى الركاز الخمس قيل : يا رسـول الله وما الركاز ؟ قال : هو الذهب والفضة المخـلوقان فى الأرض يوم خلق الله السموات والأرض ، وهـذا نص ، وفى حديث عنـه عليه السـلام أنه قال : فى السيوب الخمس، قال والسيوب عروق الذهب والفضة التى تحت الأرض ا هـ . وفى الأوجز عن ملك العلماء هو اسم للمعـدن حقيقة ، ويطلق على الـكنز مجـازاً لدلائل منها أن رسـول الله صلى الله عليه وسـلم سئل عما يوجـد من الـكنز العـادى ، فقال فيه وفى الركاز الخمس ، عطف الركاز على الـكنز والشىء لا يعطف على نفسه هو الأصل ، ومنها ماروى أن النبى صلى الله عليه وسـلم لمـا قال: « المعدن جبار وفى الركاز الخمس، قيل : وما الركاز يا رسول الله؟ قال هو المال الذى خلقـه الله تعـالى فى الأرض يوم خلق السموات والأرض » ا هـ . وقال العينى : فى كتاب الديات فى باب المعدن جبـار قد أورد أبو عمر فى التمهيـد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبـد الله ابن عمرو قال صلى الله عليه وسـلم : فى كنز وجده رجل الحديث ، وفى آخره ففيـه وفى الركاز الخمس ، قال القاضى عياض : عطف الركاز على الـكنز دليل على أن الركاز غير الـكنز وأنه المعـدن كما يقوله أهل العراق ، فهو حجة لمخالف الشافعى انتهى ١٢ .

(١) قال القسطلانى: واعترضه بعضهم بأنه لم ينقل عن بعض الناس ولا عن العرب أنهم قالوا أركز المعـدن ، وإنمـا قالوا أركز الرجـل ، فإذا لم يكن هـذا صحيحـا ، فـكيف يتوجـه الإلزام بقول القـائل قد يقـال لمن وهب إلخ ا هـ .

همزة السلب[1] عليه ، فعلم أن ما يكون فى المعدن ، ويخرج منه ، يصح إطلاق الركاز عليه، لأن المخرج المسلوب المدلول عليه بقوله: أركز يكون ركازاً لا غير ، فبهذا الإطلاق يصح دخوله فى حكم المدفون فيخمس ، ثم اعترض المؤلف على هذا الاحتجاج بأنه لو كان هذا الإطلاق سبباً للإشتراك فى الحكم ، وهو وجوب الخمس لكان يلزم وجوب الخمس فى الثمار وغيرها أيضاً مما ذكره[2] هنا ، لأن الهمزة فى قولهم أركزت للوجدان، فبقى الموجود الذى صار بسببه ذا ركز ركازاً ، وأنت تعلم أن استدلال المؤلف هذا اختراع

وهكذا قال العينى إذ قال : قوله لأنه يقال الخ الضمير فى « لأنه » ضمير الشأن. وأشار به إلى تعليل من يقول إن المعدن هو الركاز ، وليس كذلك لأنه لم ينقل عنهم ، ولا عن العرب أنهم قالوا : أركز المعدن إلى آخر ما تقدم عن القسطلانى ١٢ .

(١) كما يدل عليه كلام الإمام البخارى إذ فسر قوله أركز المعدن بقوله إذا خرج منه شىء ، قال القسطلانى : بفتح الخاء المعجمة بغير همزة قبلها ولأبى ذر أخرج بهمزة مضمومة اهـ ، فإذا يقال أركز بخروج الركاز أو إخراجه فلابد أن يكون الهمزة للسلب ١٢ .

(٢) قال العينى: أراد أنه يلزم أن يقال كل واحد من الموهوب والربح والثمر ركاز ، فيجب فيه الخمس ، وليس كذلك بل الواجب فيه العشر ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يلزم منه أنه إذا وهب له شىء أن يقال له أركزت بالخطاب وكذلك إذا ربح ربحاً كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض أن معنى أفعل ههنا ما هو لما اعترض ولا أفحش فيه ، ومعنى أفعل ههنا للصيرورة يعنى لصيرورة الشىء منسوبا إلى ما اشتق منه الفعل ، كأغد البعير أى صار ذا غدة ، ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب ، ولا يقال

منه ، وقد ذهب فى الاستدلال على مدعاهم مذهبه فى الاحتجاج على دعاويه ، فأثبت الحكم بمجرد إطلاق اللفظ ، ولم ينظر إلى علة الحكم وسببه ، وأن الإطلاق هل هو حقيقة أو مجاز مع أن استدلالهم رحمهم الله لشمول لفظ الركاز المعدن بحسب الحقيقة اللغوية ، وقولهم : اركز الرجل مجاز ، والجامع الكثرة فكأنه ينبت معه هذه الأشياء ولا ينقطع كما لا ينقطع ما فى المعدن ، وأما ما قاله المؤلف من أنه رضى الله تعالى عنه ناقض(١) قوله ، فإنما هو أمر لا بد من رده ، وذلك لأنه رضى الله عنه لم يقل إلا أن الواجد لو خاف فتنة

إلا بهذا القيد أعنى من قطع الذهب ولا يقال أركز الرجل مطلقا ا ه. وهكذا قال القسطلانى إذ قال: ومعنى أركز الرجل صار له ركاز من قطع الذهب، ولا يلزم منه إذا وهب له شيء أن يقال له أركزت بالخطاب ، وكذا إذا ربح ربحا كثيراً أو كثر ثمره ، ولو علم المعترض إلى آخر ما تقدم فى كلام العينى ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله أركز المعدن الهمزة إما للسلب فمعناه دفع الركاز عن نفسه أو للتصيير كما يقال أغد البعير إذا صار ذا غدة ، فمعناه صار ذا ركاز، والمراد بالمعدن ههنا الظرف فكان المظروف ركازا. وقوله أركزت قلنا إطلاق الركاز ههنا على الموهوب أو الربح أو الثمار مجاز للمبالغة فى كثرته بخلاف قوله أركز المعدن لأنه على حقيقته فلا اعتراض عليه أصلا بل هو شاهد صحيح لنا فى إدخال المعدن فى الركاز ا ه ١٢ .

(١) قال العينى: هذا ليس بمناقضته لأنه فهم من كلام هذا القائل غير ما أراده فصدر عنه هذا بلا تأمل بيان ذلك أن الطحاوى حكى عن أبى حنيفة أنه قال من وجد ركازاً فلا بأس أن يعطى الخمس للمساكين، وإن كان محتاجا جاز له أن يأخذه لنفسه. قال: وإنما أراد أبو حنيفة أنه تأول أن له حقا فى بيت المال ، ونصيبا فى الفيء . فلذلك له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضاً من ذلك إ ه. وحكى

فى أداء الخمس إلى الإمام ، كما إذا خاف أن يسلبه المال كله أو يتهمه بكذب أو سرقة وخيانة ، فإنه لا يدفعه إليه حينئذ ، بل يتصدق على الفقراء بنفسه ، ولا مناقضة فيه ، وإنما كانت المناقضة لو أنكر هذا البعض رضى الله تعالى عنه وجوب الخمس رأساً ، وليس كذلك فإنه سلم وجوبه عليه ، وإنما أخرج

الكرمانى عن ابن بطال أن قول البخارى إنه ناقضه تعسف إذ مراده مما حكاه الطحاوى أن له أن يأخذه لنفسه عوضا مما له من الحقوق فى بيت المال ، لا أنه أسقط الخمس من المعدن بعد ما أوجبه فيه إ هـ. وهكذا قال القسطلانى قد اعترض ابن بطال المؤلف فى هذه المناقضة بأن الذى أجاز أبو حنيفة كتمانه إنما هو إذا كان محتاجا إليه ، بمعنى أنه يتأول أن له حقا فى بيت المال ونصيبا فى الفىء ، فأجاز له أن يأخذ الخمس لنفسه عوضا عن ذلك ، لا أنه أسقط الخمس عن المعدن بعد ما أوجبه فيه ا هـ. قلت ومع ذلك لم ينفرد الحنفية بذلك، قال الموفق : يجوز أن يتولى الإنسان تفرقة الخمس بنفسه ، وبه قال أصحاب الرأى وابن المنذر لأن عليا رضى الله تعالى عنه أمر واجد الكنز بتفرقته على المساكين ، قاله الإمام أحمد ، ولأنه أدى الحق إلى مستحقه ، فبرىء منه كما لو فرق الزكاة ويتخرج أن لا يجوز لأن الصحيح أنه فىء فلم يملك تفرقته بنفسه كخمس الغنيمة ، وبهذا قال أبو ثور ، قال القاضى: وليس للإمام رد خمس الركاز لأنه حق مال ، فلم يجز رده على من وجب عليه كالزكاة وخمس الغنيمة ، وقال ابن عقيل يجوز لأنه روى عن عمر أنه رد بعضه على واجده ، ولأنه فىء لجاز رده أو رد بعضه على واجده كخراج الأرض، وهذا قول أبى حنيفة إ هـ. قلت : وما قال الحافظ قد نقل الطحاوى المسألة التى ذكرها ابن بطال ، ونقل أيضا أنه لو وجد فى داره معدنا ، فليس عليه شىء ، وبهذا يتجه اعتراض البخارى إ هـ. بعيد من مثل الحافظ لأن العلماء كلهم اختلفوا فى الموضع الذى

توسط الإمام[1] لعارض ، وقوله تعالى : « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » ، وقوله عليه السلام : « ليس لمؤمن أن يعرض نفسه للهلاك » أو كما قال ، يؤيدان ما قاله .

يجب فيه الخمس، وقد بسط الكلام على ذلك الموفق ، وجعل المواضع أربعة أقسام. وبسط الاختلاف فى الركاز الذى يوجد فى هذه المواضع فأى إيراد فى أرض خاص أوجب فيها الخمس أحد دون أحد . وفى الدر المختار المعدن لاشىء فيه إن وجده فى داره وحانوته وأرضه فى رواية الأصل، قال ابن عابدين: قوله فى رواية الأصل راجع لقوله وأرضه ، قال فى غاية البيان فى الأرض المملوكة روايتان عن أبى حنيفة فعلى رواية الأصل لافرق بين الأرض والدار حيث لا شىء فيهما ، لأن الأرض لما انتقلت إليه انتقلت بجميع أجزائها ، والمعدن من تربة الأرض فلم يجب فيه الخمس لما ملكه كالغنيمة إذا باعها الإمام من إنسان سقط عنها حق سائر الناس ، لأنه ملكها ببدل كذا قال الجصاص ، وعلى رواية الجامع الصغير بينهما فرق ، وهو أن الدار لا مؤنة فيها أصلا فلم تخمس فصار الكل للواجد بخلاف الأرض فإن فيها مؤنة الخراج والعشر فتخمس ، ثم قال بعد ذكر خلاف الصاحبين : والحاصل أن الإمام فرق فى وجوب الخمس بين المعدن والكنز، وبين المفازة والدار ، وبين الأرض المباحة والمملوكة وهما لم يفرقا بين ذلك فى الوجوب اه ١٢ .

(١) وقد اختلفوا فى توسط الإمام فى أداء الزكاة مطلقا ، قال الموفق : يستحب للإنسان أن يلى تفرقة الزكاة بنفسه ليكون على يقين من وصولها إلى مستحقها ، سواء كانت من الأموال الظاهرة أو الباطنة ، قال الإمام أحمد أعجب إلى أن يخرجها ، وإن دفعها إلى السلطان فهو جائز ، وقال الحسن ومكحول وسعيد بن جبير وغيرهم : يضعها رب المال فى موضعها ، وقال الثورى

. . . .

احلف لهم واكذبهم ولا تعطهم شيئا إذا لم يضعوها مواضعها ، وقال الشعبي وأبو جعفر إذا رأيت الولاة لا يعدلون فضعها فى أهل الحاجة ، وروى عن أحمد أما صدقة الأرض فيعجبنى دفعها إلى السلطان، وأما زكاة الأموال كالمواشى فلا بأس أن يضعها فى الفقراء والمساكين، فظاهر هذا أنه استحب دفع العشر خاصة إلى الأئمة ، وذلك لأن العشر قد ذهب قوم إلى أنه مؤنة الأرض فهو كالخراج يتولاه الأئمة بخلاف سائر الزكاة إلى آخر ما بسط من أقاويل العلماء فى ذلك ، وبسط النووى فى شرح المهذب الكلام فى تفريق الزكاة بنفسه أو دفعه إلى الإمام ، وقال : ويجوز لرب المال أن يفرق زكاة الأموال الباطنة بنفسه وهى: الذهب والفضة وعروض التجارة والركاز ، لما روى عن عثمان أنه قال فى المحرم : هذا شهر زكاتكم ، فمن كان عنده دين فليقض دينه ثم يزك بقية ماله ، أخرجه البيهقى فى المسند الكبير بسند صحيح ، قلت : وأخرجه أيضاً مالك فى الموطأ ، ثم قال النووى: ويجوز أن يوكل من يفرق ، ويجوز أن تدفع إلى الإمام ، وفى الأفضل ثلاثة أوجه : أحدها : أن يفرق بنفسه وهو ظاهر النص ، والثانى : أن الأفضل أن يدفع إلى الإمام : عادلا كان أو جائراً ، ومن أصحابنا من قال : إن كان عادلا فالدفع إليه أفضل ، وإن كان جائراً فتفرقته بنفسه أفضل، لقوله صلى الله عليه وسلم: « فمن سألها على وجهها فليعطها ومن سئل فوقه فلا يعطه ، وأما الأموال الظاهرة وهى : الماشية والزروع والمعادن ففى زكاتها قولان . قال فى القديم يجب دفعها إلى الإمام ، وقال فى الجديد يجوز أن يفرقها بنفسه ،ثم قال بعد الكلام الطويل: أما لأموال الظاهرة فظاهر كلام جماعة من العراقيين أنها على الخلاف ، ولكن المذهب أن دفعها إلى الإمام أفضل وجها واحدا ، فحصل فى الأفضل أوجه ، أصحها أن دفعها إلى

قوله : (صدقة[1] الفطر فريضة) ولا يفرق هؤلاء بين الفرض والواجب ، فكان مذهبهم كمذهبنا .

الإمام أفضل إن كانت ظاهرة مطلقا أو باطنة وهو عادل ، وإلا فتفريقها بنفسه أفضل ، والثانى بنفسه أفضل مطلقا ، والثالث الدفع إليه مطلقا ، والرابع الدفع إلى العادل أفضل، وبنفسه أفضل من الجائر، الخامس فى الظاهرة الدفع أفضل، والباطنة بنفسه ، والسادس لا يجوز الدفع إلى الجائر إ هـ مختصرا ،فعلم من هذا كله أن الحنفية ليسوا بمنفردين فى جواز التفرقة بنفسه ١٢ .

(١) لم يتعرض الشيخ قدس سره الفروع هذا الباب كإخراج البر والأقط وقيد المسلمين فى الحديث . وغير ذلك لتقدم الكلام عليها فى تقرير الترمذى كما فى الكوكب الدرى، وتعرض لحكمها لأنه لم يذكر فى الكوكب،وقد ترجم الإمام البخارى بقوله «باب فرض صدقة الفطر ، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنهم لا يفرقون بين الفرض والواجب معروف،ولذا ترى أن الإمام البخارى ترجم ههنا باب فرض صدقة الفطر ، وسيأتى قريبا باب وجوب الحج،والفرق عند الحنفية بين الفرض والواجب معروف،قال الحافظ:قوله رأى أبو العالية الخ إنما اقتصر البخارى على ذكر هؤلاء الثلاثة لكونهم صرحوا بفرضيتها وإلا فقد نقل ابن المنذر وغيره الإجماع على ذلك،لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم فى التفرقة، وفى نقل الإجماع مع ذلك نظر، لأن إبراهيم بن علية وأبا بكر ابن كيسان الأصم قالا: إن وجوبها نسخ، واستدل لهما بما روى النسائى وغيره عن قيس بن سعد بن عبادة ، قال أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة ، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ، ونحن نفعله ، وتعقب بأن فى إسناده راويا مجهولا، وعلى تقدير الصحة فلا دليل فيه على النسخ لاحتمال الإكتفاء بالأمر الأول، لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر،ونقل

. . . .

المالكية عن أشهب أنها سنة مؤكدة ، وهو قول بعض أهل الظاهر وابن اللبان من الشافعية، وأولوا قوله فرض فى الحديث بمعنى قدر ، قال ابن دقيق العيد : هو أصله فى اللغة لكن نقل فى عرف الشرع إلى الوجوب فالحمل عليه أولى، قال الحافظ: ويؤيده تسميتها زكاة وقوله فى الحديث على كل حر وعبد ، والتصريح بالأمر بها فى حديث قيس بن سعد وغيره. ولدخولها فى عموم قوله تعالى: وآتوا الزكاة، فبين صلى الله عليه وسلم تفاصيل ذلك، ومن جملتها زكاة الفطر اهـ قلت: ترجم مالك فى الموطأ من تجب عليه زكاة الفطر، قال الزرقانى :عبر فى الترجمة بالوجوب إشارة إلى حمل الفرض فى الحديث عليه ، وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك وكذا ابن عبد البر مضعفا قول من قال بالسنية يعنى فلا يقدح فى حكاية الإجماع ، وقال العينى اختلفت العلماء هل هى فرض أو واجبة أو سنة أو فعل خير مندوب إليه؟ فقالت طائفة هى فرض وهم الشافعى ومالك وأحمد، وقال أصحابنا واجبة، وقالت طائفة هى سنة وهو قول مالك فى رواية، وقالت طائفة هى فعل خير ، كانت واجبة ثم نسخت . وقال أيضا فى البناية عند الشافعى فريضة على أصله وهو أنه لافرق بين الواجب والفرض . والنزاع لفظى لأن الفريضة عنده نوعان مقطوع حتى يكفر جاحده ، وغير مقطوع حتى لايكفر جاحده ، ومن جحد صدقة الفطر لايكفر بالإجماع ، ولذا لايكفر من قال إنها مستحبة ، وفى الدر المختار حديث فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر ، معناه قدر للإجماع على أن منكرها لايكفر، قال ابن عابدين جواب عما استدل به الشافعى على فرضيتها ، وهذا الجواب ذكره فى البدائع ، وأجاب فى الفتح : بأن الثابت بظنى يفيد الوجوب، وأنه لاخلاف فى المعنى ،لأن الافتراض الذى يثبته الشافعية ليس على وجه يكفر جاحده ، فهو معنى الوجوب عندنا ، وقد يجاب بأن قول

. . . .

الصحابى فرض يراد به المعنى المصطلح عندنا للقطع به بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم ، بخلاف غيره مالم يصل إليه بطريق قطعى فيكون مثله، انتهى ملخصا من الأوجز، وهذا أحد الأبحاث الثمانية التى ذكرت فى الأوجز فى مبدأ زكاة الفطر، الثانى فى معناها لغة. والثالث أن وجوبها لم ينسخ ، والرابع بيان من تجب عليه صدقة الفطر ، والخامس متى نزلت صدقة الفطر ،قال القارى فرضت هى وصوم شهر رمضان فى السنة الثانية من الهجرة ، أما رمضان ففى شعبان ، وأما هى فقد قال بعض الحفاظ قبل العيد بيومين ، وقال البغداديون من أصحابنا إن زكاة الفطر وجبت بموجب زكاة الأموال من نصوص الكتاب والسنة بعمومها فيها ، وقال البصريون منهم إن وجوبها سابق على وجوب زكاة الأموال ، واعتمد به بعض الحفاظ لخبر قيس بن سعد بن عبادة المذكور قبل، وفى الخميس: فى هذه السنة أى الثانية فرضت زكاة الفطر، وكان ذلك قبل العيد بيومين كذا فى أسد الغابة ، فخطب الناس قبل الفطر بيومين يعلمهم زكاة الفطر، وفى الدر المختار أمر بها فى السنة التى فرض فيها رمضان قبل الزكاة ، قال ابن عابدين هذا هو الصحيح ، والبحث السادس مافى حجة الله البالغة : إنما وقت بعيد الفطر لمعان، السابع ماقال العينى إن هذا الباب يحتاج إلى خمسة عشر معرفة بسطت فى الأوجز، البحث الثامن اختلافهم فى وقت وجوب صدقة الفطر ، هل هو غروب الشمس ليلة الفطر، أو طلوع الفجر من يوم العيد؟ الأول قول الثورى وأحمد وإسحاق والشافعى فى الجديد ، وإحدى الروايتين عن مالك، والثانى قول أبى حنيفة والليث والشافعى فى القديم، والرواية الثانية عن مالك، وذكر الدسوقى ثلاثة أقوال أخر فى مذهب مالك. منها أنها تجب بطلوع الشمس من يوم الفطر، وبسط الكلام على المذهب والدلائل فى الأوجز. ولا يعجب عليك أن الإمام البخارى رضى الله

. . . .

تعالى عنه ترجم على جميع الأنواع الواردة فى الأحاديث بترجمة مستقلة، ولم يترجم للاقط مع تخريجه حديث الأقط، وهو دليل على أن كون الحديث عند البخارى ليس بدليل على أنه معمول به عنده، قال الحافظ لم يذكر الأقط، وهو ثابت فى حديث أبى سعيد، وكأنه لايراه مجزئا فى حال وجدان غيره كقول أحمد، وحملوا الحديث على أن من كان يخرجه كان قوته إذ ذاك أو لم يقدر على غيره، وظاهر الحديث يخالفه، وعند الشافعية فيه خلاف، وزعم الماوردى أنه يختص بأهل البادية، وأما الحاضرة فلا يجزئ عنهم بلا خلاف، وتعقبه النووى فى شرح المهذب وقال: قطع الجمهور بأن الخلاف فى الجميع، اهـ. قلت والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز من كتب الفروع للائمة الأربعة، جملتها أنه يجزىء عند المالكية صاع من أقط إذ يكون من أغلب القوت، صرح به الدردير وغيره، والمشهور عن الشافعى فى ذلك قولان، أحدهما: مثل قول مالك، والثانى: لايجزىء، وفى شرح الإقناع يجزىء الأقط لثبوته فى الصحيحين لمن هو قوته، سواء كان من أهل البادية أو الحاضرة اهـ. والمشهور فى شروح الحديث عن الإمام أحمد عدم جوازه لكن قال الموفق يجزىء أهل البادية إخراج الأقط إذا كان قوتهم. وكذلك من لم يجد من الأصناف المنصوص عليها سواه. أما من وجد سواه، فهل يجزىء؟ على روايتين: إحدهما يجزىء لحديث أبى سعيد الخدرى والثانية لايجزىء، لأنه جنس لا تجب الزكاة فيه، فلا يجزىء إخراجه لمن يقدر على غيره من الأجناس المنصوص عليها، ويحمل الحديث على من هو قوت له، أو لم يقدر على غيره، ويجزىء إخراجه عندنا الحنفية باعتبار القيمة كما صرح به ابن عابدين عن البحر، وفى البدائع: أما الأقط فتعتبر فيه القيمة. لأنه غير منصوص عليه من وجه يوثق به، وجواز ماليس بمنصوص عليه لايكون

(كتاب المناسك(١))

إلا بالقيمة ا ه مختصراً من الأوجز . وذكر بعض المذاهب المذكورة العينى ، وزاد: قال النووى اختلفوا فى الأقط قيل لايجزئه، لأنه لا يجب فيه العشر، وقال الماوردى: والخلاف فيه فى أهل البادية أما أهل الحضر فلايجزئهم، قولا واحدا ، وقال الشيخ تقى الدين فى شرح العمدة: قد صح الحديث به، وهو يرد قول الشافعى ا ه .

(١) هكذا فى النسخ الهندية الموجودة عندنا ، ووقع فى الشروح الثلاثة الكرمانى والفتح والعينى بدله: كتاب الحج ، وقال الحافظ وقع فى رواية الأصيلى كتاب المناسك ، قال العينى . قد وقع فى رواية الأصيلى كتاب المناسك كما وقع هكذا فى صحيح مسلم ، ووقع فى كتاب الطحاوى كتاب مناسك الحج ، وهو جمع منسك بفتح السين وكسرها، وهو المتعبد ، ويقع على المصدر والزمان والمكان ، ثم سميت أمور الحج كلها مناسك ، والمنسك المذبح وقد نسك ينسك نسكا إذا ذبح ، والنسيكة الذبيحة وجمعها نسك والنسك : أيضا الطاعة والعبادة ، وكل ما تقرب به إلى الله عز وجل ، والنسك : ما أمرت به الشريعة ، والورع ما نهت عنه ، والناسك العابد اه . قال القسطلانى تبعا للإمام الراغب فى مفرداته النسك العبادة والناسك والعابد ، واختص بأعمال الحج والمناسك مواقف النسك وأعمالها ، والنسيكة مختصة بالذبيحة اه ، وقال الحافظ فى المقدمة واختلفت النسخ فى الصوم والحج أيهما قبل الآخر ، وكذا اختلفت الرواية فى الأحاديث، وترجم عن الحج بكتاب المناسك ليعم الحج والعمرة ، ومايتعلق بهما، وكان فى الغالب من يحج يجتاز بالمدينة الشريفة، فذكر مايتعلق بزيارة النبى صلى الله عليه وسلم ، وما يتعلق بحرم المدينة ، وظهر لى أن يقال فى تعقيبه الزكاة بالحج أن الأعمال لما كانت بدنية محضة ومالية محضة وبدنية مالية معا رتبها كذلك ، فذكر الصلاة ثم الزكاة ثم الحج، ولما كان الصيام هو الركن الخامس المذكور فى حديث

. . . .

عمر رضى الله عنه : بنى الإسلام على خمس عقب بذكره، وإنما أخره لأنه من التروك، والترك وإن كان عملا أيضا لكنه عمل النفس، لا عمل الجسد، فلهذا أخره وإلا لو كان اعتمد على الترتيب الذى فى حديث ابن عمر لقدم الصيام على الحج لأن ابن عمر أنكر على من روى عنه الحديث بتقديم الحج على الصيام، وهو وإن كان ورد عن ابن عمر من طريق أخرى كذلك ، فذاك محمول على أن الراوى روى عنه بالمعنى، ولم يبلغه نهيه عن ذلك والله أعلم اه ،وقال العينى ذكر كتاب الحج عقيب كتاب الزكاة ، وكان المناسب ذكر كتاب الصوم عقيب الزكاة ، كما قدمه ابن بطال على كتاب الحج ، كما وقع فى الخمس التى بنى الإسلام عليها ، ولكن لما كان للحج اشتراك مع الزكاة فى كونهما عبادة مالية ، ذكره عقيب الزكاة ، فإن قلت فعلى هذا كان ينبغى أن يذكر الصوم عقيب الصلاة ، لأن كلا منهما عبادة بدنية ، قلت: نعم كان القياس يقتضى ذلك، ولكن ذكرت الزكاة عقيب الصلاة لأنها ثانية الصلاة ، وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة، اه . ثم قال الحافظ: قدم المصنف الحج على الصيام لمناسبة لطيفة تقدم ذكرها فى المقدمة ورتبه على مقاصد متناسبة ، فبدأ بما يتعلق بالمواقيت ، ثم بدخول مكة ومامعها ، ثم بصفة الحج، ثم بأحكام العمرة، ثم بمحرمات الإحرام، ثم بفضل المدينة، ومناسبة هذا الترتيب غير خفية على الفطن اه . قلت وذكرت فى مبدأ كتاب الحج فى الأوجز كدأبنا فيه عشرة أبحاث لطيفة طويلة ، الأول : فى معنى الحج لغة ، والثانى : فى تعريفه شرعا مقتفيا فيه فروع الأئمة الأربعة ، والثالث: فى سبب الوجوب : وهو البيت ، ولذا لايجب فى العمر إلا مرة ، والحديث الدال على وجوبه فى كل خمس سنين مرة محمول على الندب، والرابع: اختلافهم فى وجوبه على الفور كما قال به مالك وأحمد وأبو يوسف ، وهو أصح الراوتين عن الإمام

(باب وجوب الحج وفضله)

ودلالة الآية على الوجوب ظاهرة ، ودلالتها(١) على الفضل من حيث أنه عبر فيها من تركه بلفظ الكفر ، ودلالة الرواية على الوجوب فى قول الخثعمية

الأعظم، أو على التراخى كما قال به الشافعى ومحمد ، وفيه البحث أن زمان الحج معيار له اوظرف ، والخامس اختلافهم فى مبدأ فرضه ، ذكروا فيها أحد عشر قولا ، منها أنه فرض قبل الهجرة وهو شاذ ، والمشهور منها قولان سنة ست ، وسنة تسع ، بسطت فى الأوجز أسماء القائلين بهما ، السادس فى سبب تأخيره صلى الله عليه وسلم الحج عند الجمهور القائلين بفرضيته قبل سنة عشر ، والسابع اختلافهم فى أن الحج هل كان واجبا على الأمم السابقة أم لا ؟ الثامن فى حكم الحج ومصالحه ، والتاسع فى فضائل البيت ، والعاشر فى تكفير الحج للخطايا ، وبيان الأحاديث الواردة فى تكفير السيئات ، وهذه الأبحاث كلها طويلة الأذيال لا يسعها هذا الوجيز ١٢ .

(١) قال الحافظ : وأما فضله فمشهور ولا سيما فى الوعيد على تركه فى الآية وسيأتى فى باب مفرد ، ولكن لم يورد المصنف فى الباب غير حديث الخثعمية ، وشاهد الترجمة منه خفى ، وكأنه أراد إثبات فضله من جهة تأكيد الأمر به بحيث أن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره ، ولا يعذر بترك ذلك اهـ وقال القسطلانى: قد أكد أمر الحج فى هذه الآية من وجوه الدلالة على وجوبه بصيغة الخبر ، وإبرازه فى الصورة الاسمية ، وإيراده على وجه يفيد أنه حق واجب لله فى رقاب الناس ، وتعميم الحكم أولا ، وتخصيصه ثانيا ، فإنه كايضاح بعد إبهام ، وتثنية وتكرير اهـ قلت: والأوجه عندى أن إثبات الفضل بالآية بكون الحج لله عز وجل ولذا قدم الخبر فى قوله ؛ ولله إشارة إلى مزية شرافة الحج حيث نسبه إلى نفسه الكريمة خاصة كما سيأتى فى مناسبة الحديث ، وقال السندى هذه الآية وكذا الحديث لإفادة وجوب الحج إصالة ، والفضيلة تبعا إذ الوجوب

بين يديه صلى الله عليه وسلم إن فريضة الله على عباده ، ودلالتها على الفضل من حيث أنه وجبت فيه الإستنابة مع أنه لا حاجة إلى إثبات كل جزء

مستلزم للفضيلة قطعا ، ولذلك أخر المصنف فى الترجمة الفضيلة عن الوجوب اه .
قال العينى : وقع فى بعض النسخ باب وجوب الحج وفضله ، وقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وهذا أوجه ، وأشار بذكر هذه الآية الكريمة إلى أن وجوب الحج قد ثبت بهذه الآية ، هذا عند الجمهور ، وقيل ثبت وجوبه بقوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله» والأول أظهر ، ثم قال بعد ذكر الحديث مطابقته للترجمة تدرك بدقة النظر ، وذلك أن الحديث يدل على تأكيد الأمر بالحج حتى أن المكلف لا يعذر تركه عند عجزه عن المباشرة بنفسه ، بل يلزمه أن يستنيب غيره ، وهذا يدل على أن فى مباشرته فضلا عظيما ، فمن هذا تؤخذ المطابقة بين الترجمة والحديث ، وسيأتى باب مستقل فى فضل الحج إن شاء الله اه . قلت : الآتى قريبا باب فضل الحج المبرور وهو مقيد ، وهذا مطلق والفرق بينهما واضح ، فلا إشكال بتكرار الترجمة

ثم قال القسطلانى : اختلفت طرق الأحاديث فى السائل عن ذلك هل هو رجل أو امرأة ؟ وفى المسئول عنه أيضا أن يحج عنه هل هو أب أو أم أو أخ ؟ فأكثر طرق الأحاديث الصحيحة دالة على أن السائل امرأة سألت عن أبيها ، كما هو فى أكثر طرق حديث الفضل وحديث عبد الله أخيه وحديث على ، وفى النسائى من حديث الفضل أن السائل رجل سأل عن أمه ، وفى صحيح ابن حبان من حديث ابن عباس أن السائل رجل يسأل عن أبيه ، وعند النسائى أيضا أن امرأة سألته عن أبيها ، وفى حديث بريدة عند الترمذى أن امرأة سألته عن أمها ، وفى حديث حصين بن عوف عند ابن ماجه أن السائل رجل سأل عن أبيه ، وفى حديث سنان بن عبد الله أن عمته قالت : يا رسول الله توفيت أمى . وهذا محمول على التعدد اه قلت ويستنبط الفضل من الحديث أيضا بما

من أجزاء الترجمة بكل ما ورد فى الباب ، بل الذى لا بد منه إثبات المجموع[١] بالمجموع

قوله : (فمهله[٢] من أهله) أو ما فى حكمه ، وذلك[٣] أن يكون خارج الحرم ، وإن كان أقرب إليه من بيته .

قلته فى الآية ، فإن فى نسبة الفريضة إلى الله تعالى مع أن الفرائض كلها لله تعالى دلالة على مزية شرافته ، وما أجاد الشاعر الفارسى :

فى الجملة نسبتى بتوكا فى بودمرا   بلبل همين كه قافيه گل شود بس است

(١) وهو أصل مطرد من أصول التراجم، كما أفاده الشيخ قدس سره فى مبدأ تقريره ، وتقدم فى الأصل الحادى والثلاثين ١٢ .

(٢) قال الحافظ بضم الميم ، وفتح الهاء ، وتشديد اللام ، موضع الإهلال وأصله رفع الصوت، لأنهم كانوا يرفعون أصواتهم بالتلبية عند الإحرام ، ثم أطلق على نفس الإحرام اتساعا ، قال ابن الجوزى : وإنما يقوله بفتح الميم من لا يعرف اه. وقال العينى هو بضم الميم اسم مكان من الإهلال واسم زمان أيضا ، ويكون مصدراً أيضا كالمدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج اه .

(٣) هذا مسلك الحنفية رحمهم الله تعالى صرح بذلك فى فروعهم . قال صاحب الدر المختار فى حكم من كان داخل المواقيت : ميقاته الحل الذى بين المواقيت والحرم . قال ابن عابدين : فالحرم حد فى حقه كالميقات للآفاقى ، فلا يدخل الحرم إلا محرما اه وفى شرح اللباب الذين منازلهم فى نفس الميقات أو داخل الميقات إلى الحرم فوقتهم الحل أى فيقاتهم جميع المسافة من الميقات إلى انتهاء الحل ، وهم فى سعة ما لم يدخلوا أرض الحرم ومن دويرة أهلهم أفضل اه وما يظهر من كتب الفروع أن المسألة خلافية ، وإن حكى الإجماع على هذه المسألة غير واحد من نقلة المذاهب، قال الموفق من كان منزله دون الميقات فيقاته من موضعه ، يعنى إذا كان مسكنه أقرب إلى مكة من الميقات كان ميقاته مسكنه،

. . . .

هذا قول أكثر أهل العلم ، وبه يقول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، وعن مجاهد قال : يهل من مكة ولا يصح ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم قال فى حديث ابن عباس: فمن كان دونهن مهله من أهله . وهذا صريح والعمل به أولى ، ثم قال: ومن كان منزله دون الميقات خارجا من الحرم فحكمه فى مجاوزة قريته إلى مايلى الحرم حكم المجاوز للميقات لأن موضعه ميقاته فهو فى حقه كالمواقيت الخمسة فى حق الآفاقى اه ، وقال الدسوقى على الدردير إن من كان منزله بين مكة والمواقيت كقديد وعسفان فميقاته منزله أو مسجده وتأخير الإحرام عن منزله كتأخيره عن المواقيت فى لزوم الدم اه ، وفى مناسك النووى: أما من مسكنه بين الميقات ومكة فميقاته القرية التى يسكنها أو الحلة التى ينزلها البدوى ، ويستحب أن يحرم من طرفها الأبعد من مكة ، ويجوز من الأقرب اه ، وقال الحافظ فى حديث ابن عباس قوله فمن كان دون ذلك فمن حيث أنشأ أى فميقاته من حيث أنشأ الإحرام (*) إذ السفر من مكانه إلى مكة ، فهذا متفق عليه إلا ما روى عن مجاهد أنه قال ميقات هؤلاء نفس مكة ، واستدل به ابن حزم على أن من ليس له ميقات، فميقاته من حيث شاء، ولا دلالة فيه لأنه يختص بمن كان دون الميقات أى إلى جهة مكة اه ، وعلم من هذا كله أن ما أفاده الشيخ قدس سره مسلك الحنفية ، وفيه خلاف الأئمة الثلاثة إذ أوجبوا الإحرام من منزله ، ومن حكى المسألة إجماعية فقد ذهل ، ثم رأيت السندى أشار إلى الخلاف أيضا ، إذ قال : قوله فمن حيث أنشأ حتى أن أهل مكة من مكة، مقتضاه أنه ليس لمن كان داخل المواقيت أن يؤخر الإحرام من أهله ، وكذا ليس لأهل مكة أن يؤخروه من مكة ، ويشكل عليه قول علمائنا الحنفية حيث جوزوا لمن كان داخل المواقيت

(*) كذا فى الأصل ، والأوجه بدله من حيث أنشأ السفر ١٢ ز

قوله : (فقلت لعطاء) أراد الإنقاء : يعني بذلك أن المقصود(١) إزالة الطيب أو الثلاثة قيد معتبر ، فقال : نعم المقصود هو الإزالة ، ويمكن أن

التأخير إلى آخر الحل، ولأهل مكة إلى آخر الحرم من حيث أنه مخالف للحديث ، ومن حيث أن المواقيت ليست مما يثبت بالرأى اه ، قلت ويمكن التفصى عن إشكال السندى بأن الأئمة الأربعة أجمعوا على أن ميقات العمرة للمكى الحل كله خلافا لمن أوجب التنعيم لتوقيته صلى الله عليه وسلم إياها ، وكذلك أجمعت الأئمة الثلاثة وهو أحد قولى الشافعى أن ميقات الحج للمكى الحرم كله مع قوله صلى الله عليه وسلم «حتى أهل مكة من مكة» لجعلوا الحرم كله فى حكم مكة ، وإلى ذلك أشار الشيخ قدس الله سره أو مافى حكمه ، وما يظهر من كلام السندى أن التأخير إلى آخر الحرم أيضا قول مختص بعلمائنا ليس بصحيح ، كما بسطت فى الأوجز من مسالك الأئمة فى ذلك ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الكرمانى أما أمره بالثلاث فهو المبالغة فى إزالة أثر الطيب وإلا ، فالواجب الإزالة ، وإن حصلت بمرة لخفته لم تجب الزيادة ، ولعل الطيب الذى كان على هذا الرجل كان كثيرا ، ويحتمل أن يكون متعلقا بالقول كأنه قال: ثلاث مرات اغسله اه . قال الحافظ: قوله فقلت لعطاء القائل هو ابن جريج ، وهو دال على أنه فهم من السياق ، أن قوله ثلاث مرات من لفظ النبى صلى الله عليه وسلم ، لكن يحتمل أن يكون من كلام الصحابى ، وأنه صلى الله عليه وسلم أعاد لفظة اغسله مرة ثم مرة على عادته أنه كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثا لتفهم عنه ، نبه عليه عياض اه . ويشكل على الحديث المطابقة بالترجمة، قال الإسماعيلى: ليس فى حديث الباب أن الخلوق كان على الثوب كما فى الترجمة ، وإنما فيه أن الرجل كان متضمخا ، وقوله له: اغسل الطيب الذى بك يوضح أن الطيب لم يكن فى ثوبه وإنما كان على بدنه ، ولو كان على الجبة لكان

يكون المعنى أنه لعله أراد بذكر الثلاث مزيد الإنقاء ، وإلا فالواجب هو الإزالة بما حصل ولو بمرة واحدة ، فقال : نعم أراد الإنقاء والمبالغة كما قلته وإلا فالمقصود هو الإزالة .

فى نزعها كفاية من جهة الإحرام، قال الحافظ: والجواب أن البخارى على عادته يشير إلى ما وقع فى بعض طرق الحديث الذى يورده ، وسيأتى فى محرمات الإحرام من وجه آخر بلفظ : عليه قميص فيه أثر صفرة ، والخلوق فى العادة إنما يكون فى الثوب ، ورواه أبو داود والطيالسى فى مسنده عن قتادة عن عطاء بلفظ : رأى رجلا عليه جبة عليها أثر خلوق ، ولمسلم من طريق رباح عن عطاء مثله، وقال سعيد بن منصور نا هشيم نا عبد الملك ومنصور وغيرهما عن عطاء عن يعلى ابن أمية أن رجلا قال : يارسول الله إنى أحرمت وعلى جبتى هذه ، وعلى جبته ردغ من خلوق، الحديث اه . وذكر العينى إيراد الإسماعيلى، ثم تعقبه بقوله قلت : قوله ليس فى حديث الباب أن الخلوق كان على الثوب كما فى الترجمة غير مسلم ، لأن فى الحديث وهو متضمخ بطيب أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اغسل الطيب الذى بك أعم من أن يكون على بدنه أو على ثوبه، على أن الخلوق فى العادة يكون فى الثوب ، والدليل على ما قلناه ما سيأتى فى محرمات الإحرام بلفظ عليه قميص فيه أثر صفرة ، ثم ذكر العينى الروايات المتقدمة فى كلام الحافظ، ثم قال فهذه الأحاديث كلها ترد على الإسماعيلى أن الطيب لم يكن على ثوبه ، فإن قلت سلمنا هذا كله ، وكيف توجد المطابقة بين الحديث والترجمة ، وفيها لفظ الخلوق، وليس فى حديث الباب إلا لفظ الطيب ، قلت جرت عادة البخارى أن يبوب بما يقع فى بعض طرق الحديث الذى يورده وإن لم يخرجه ، وهو فى أبواب العمرة بلفظ : وعليه أثر الخلوق على أن الخلوق ضرب من الطيب اه . قلت أو أشار الإمام البخارى بذكر حديث

. . . .

الطيب المطلق فى الباب أن أمر الغسل لا يختص بالخلوق كما ورد فى بعض الروايات، ثم لا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر سعيهم اختلفوا فى مسألة الطيب للمحرم كما بسطت فى الأوجز ذكر مسالكهم مع دلائل كل فريق منهم، قال ابن رشد: أجمع العلماء على أن الطيب كله يحرم على المحرم بالحج والعمرة فى حال إحرامه، واختلفوا فى جوازه للمحرم قبل الإحرام بما يبقى من أثره عليه بعد الإحرام، فكرهه مالك، ورواه عن عمر وهو قول عثمان وابن عمر وجماعة من التابعين، وممن أجازه أبو حنيفة والشافعى والثورى وأحمد وداود، والحجة لمالك حديث صفوان يعنى حديث الباب وعمدة الفريق الثانى حديث عائشة، يعنى حديث الوبيص الآتى فى الباب الآتى، قلت: وهكذا ذكر مسالك الأئمة الثلاثة من غير فرق بينهم غير واحد من نقلة المذاهب، والحق أن فيها تفصيلا كما بسطت فى الأوجز من كتب فروعهم، وهو أن التطيب بما يبقى جرمه بعد الإحرام ممنوع مطلقا عند الإمام مالك ومحمد، سواء كان على البدن أو على الثياب، ومباح مطلقا عند الإمام الشافعى وأحمد سواء كان على البدن أو على الثياب، إلا أنهما قالا لو تطيب بذى جرم على الثوب ثم نزعه بعد الإحرام فلا يجوز لبسه مرة أخرى حتى يزول عنه أثر الطيب، والتطيب بطيب ذى جرم مباح على البدن دون الثياب عند الإمامين أبى حنيفة وأبى يوسف، هذا هو الصحيح من مسالك الأئمة كما بسط فى الأوجز من كتب فروعهم، وإذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن ميل الإمام البخارى فى هذه المسألة إلى مسلك الإمام الأعظم وأبى يوسف إذ ترجم أولا «باب غسل الخلوق ثلاث مرات من الثياب»، وذكر فيه حديث صفوان ثم ذكر باب الطيب عند الإحرام وذكر فيه حديث عائشة رضى الله تعالى عنها قالت كأنى أنظر إلى وبيص الطيب فى مفارق

قوله : (ويشم المحرم الريحان) ولا يجوز عندنا[1] شمه لكونه طيبا .

رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم ، قال الحافظ: قوله «باب الطيب عند الإحرام» أراد بهذه الترجمة أن يبين أن الأمر بغسل الخلوق الذى فى الحديث قبله إنما هو بالنسبة إلى الثياب، لأن المحرم لايلبس شيئا مسه الزعفران، كما سيأتى فى الباب الذى بعده ، وأما الطيب فلا يمنع استدامته على البدن اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : اختلف فى الريحان. فقال إسحاق يباح ، وتوقف أحمد، وقال الشافعى يحرم ، وكرهه مالك والحنفية ، ومنشأ الخلاف أن كل ما يتخذ منه الطيب يحرم بلا خلاف ، وأما غيره فلا اه . وقال العينى : أما شم الريحان ففى شرح المهذب : الريحان الفارسى ، والمرزنجوش ، واللينوفر ، والنرجس ، فيها قولان : أحدهما يجوز شمها ، والثانى لايجوز ، لأنه يراد للرائحة فهو كالورد والزعفران ، والأصح تحريم شمها ووجوب الفدية ، وبه قال ابن عمر وجابر والثورى ومالك وأبو حنيفة وأبو ثور ، إلا أن أبا حنيفة ومالكا يقولان يحرم ، ولا فدية ، وقال ابن المنذر: واختلف فى الفدية عن عطاء وأحمد، وممن جوزه وقال هو حلال ولافدية فيه عثمان وابن عباس والحسن ومجاهد وإسحاق ، وقال الموفق : أجمع أهل العلم أن المحرم ممنوع من الطيب لقوله صلى الله عليه وسلم فى المحرم الذى وقصته راحلته «لاتمسوه بطيب» فلما منع الميت من الطيب لإحرامه فالحى أولى، ومتى تطيب فعليه الفدية لأنه استعمل ماحرمه الإحرام فوجبت عليه الفدية كاللباس ، ومعنى الطيب ماتطيب رائحته ويتخذ للشم كالمسك والعنبر والكافور والزعفران وماء الورد والأدهان المطيبة والنبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب: أحدها مالا ينبت للطيب ولا يتخذ منه كنبات الصحراء والفواكه كلها وما ينبته الآدميون لغير قصد الطيب فمباح شمه ولافدية فيه ، ولا نعلم فيه خلافا إلا ماروى عن ابن عمر أنه كان يكره للمحرم أن يشم شيئاً من نبات الأرض ،

قوله : (تعنى الذين يرحلون هودجها) يعنى بذلك أن جواز التبان(١) معلل بالضرورة ، فيرخص فيه لمن افتقر إليه ، وذلك لأن هؤلاء ومن فى حكمهم

النوع الثانى ما ينبته الآدميون للطيب ولا يتخذ منه طيب كالريحان الفارسى والنرجس ففيه وجهان : أحدهما يباح بغير فدية قاله إسحاق وغيره ، والآخر يحرم شمه فإن فعل فعليه الفدية وهو قول الشافعى وأبى ثور لأنه يتخذ للطيب فأشبه الورد ، وكرهه مالك وأصحاب الرأى ولم يوجبوا فيه شيئا ، وكلام أحمد فيه محتمل لهذا ، والثالث ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد والياسمين فهذا إذا استعمله وشمه ففيه الفدية ، لأن الفدية تجب فيما يتخذ منه فكذلك فى أصله ، اه مختصرا ١٢ .

(١) قال الكرمانى : التبان بضم الفوقية وشد الموحدة وبالنون سراويل قصير جدا وهو مقدار شبر ساتر للعورة المغلظة فقط ويكون للملاحين انتهى ، وقال الحافظ : سراويل قصير بغير أكمام ، ووصل أثر عائشة سعيد بن منصور عن عائشة أنها حجت ومعها غلمان لها وكانوا إذا شدوا رحلها يبدو منهم الشىء فأمرتهم أن يتخذوا التبابين فيلبسونها وهم محرمون ، وفى هذا رد على ابن التين فى قوله أرادت النساء لأنهن يلبسن المخيط بخلاف الرجال ، وكان هذا رأى رأته عائشة وإلا فالأكثر على أنه لا فرق بين التبان والسراويل فى منعه للمحرم اهـ . وهكذا فى العينى وزاد : وفى التوضيح التبان لبسه حرام عندنا كالقميص والخف ونحوها فإن لبس شيئا من ذلك مختارا عامدا أثم وافتدى اهـ مختصرا . فعلم من هذا أن ... مسألتين : إحداهما ما أفاده الشيخ قدس سره وهى مسألة كشف العورة ، والثانية ما ذكره الشراح من لبس المحرم المخيط ، وأجاب الشيخ قدس سره عن مسألته بالضرورة ، وأجاب الشراح عن مسألتهم بأنها كانت رأيا من عائشة ولا يبعد عند هذا المعترف بالسيئات أن يكون مسلك عائشة رضى الله تعالى عنها موافقا لمسلك من قال أن لا عورة من الرجل إلا القبل والدبر فقط كما تقدم فى «باب ما يستر

تنكشف(١) عورتهم فی الصعود والنزول ، حين يرحلون الهوادج علی الجمال ولا يجوز التبان عندنا لأحد ولو احتاج إليه، وذلك لأن التأزر يمكن بحيث لا تنكشف العورة بعده .

قوله : (كان ابن عمر يدهن بالزيت) أی قبل إحرامه بحيث يبقی أثره(٢) بعد الإحرام فقال: لا ضير فيه إذ قد ثبت مثل ذلك عن النبی صلی الله عليه وسلم

من العورة ، وأما مسألة المخيط فلا يبعد أنها رضی الله تعالی عنها أفتت بذلك عملا بقوله صلی الله عليه وسلم من لم يجد إزاراً فليلبس السراويل فإنهم إذا كانت تنكشف عوراتهم فی الإزار فكان وجوده فی حقهم كالعدم فصاروا كمن لا إزار لهم ، وعلی هذا فلا يحتاج إلی القول بأنه رأی رأته عائشة خلاف الجمهور ١٢ .

(١) كما هو نص رواية سعيد بن منصور المتقدمة ١٢ .

(٢) المعروف من مذهب ابن عمر رضی الله تعالی عنهما أن التطيب بما يبقی جرمه بعد الإحرام ممنوع ولذا قال الكرمانی : يدهن بالزيت أی لا يتطيب اه. وقال الحافظ قوله : يدهن بالزيت أی بشرط أن لا يكون مطيبا كما أخرجه الترمذی من وجه آخر عنه مرفوعا، والموقوف عنه أخرجه ابن أبی شيبة وهو أصح ، ويؤيده ما تقدم فی كتاب الغسل أن ابن عمر قال: لأن أطلی بقطران أحب إلی من أن أتطيب ثم أصبح محرما ، وفيه إنكار عائشة عليه، وكان ابن عمر يتبع فی ذلك أباه فإنه كان يكره استدامة الطيب بعد الإحرام ، وكانت عائشة تنكر عليه ذلك اھ . وقال الكرمانی قوله : فذكرته أی قال منصور : ذكرت امتناع ابن عمر من التطيب لإبراهيم النخعی والضمير فی بقوله عائد إلی ابن عمر أی ماذا تصنع بقوله حيث ثبت ما ينافيه من فعل رسول الله صلی الله عليه وسلم أو إلی رسول الله صلی الله عليه وسلم ، فإن قلت: هذا فعل الرسول عليه الصلاة والسلام وتقريره لا قوله. قلت : فعله فی بيان الجواز كقوله ، اھ بزيادة من العينی ١٢ .

(قال أبو عبد الله[١]) الخ ، ولا يجوز عندنا إلقاء[٢] القمل من جسده

(١) هكذا فى النسخ الهندية الموجودة عندنا وعليه علامة النسخة، ولا يوجد فى النسخة المصرية التى عندنا التى على هامشها السندى، ولا يوجد أيضا فى متن الشروح الأربعة: الكرمانى والفتح والعينى والقسطلانى ولم يتعرض له أحد منهم فى شروحهم ١٢.

(٢) قال الموفق : اختلفت الرواية عن أحمد فى إباحة قتل القمل فعنه إباحته لأنه من أكثر الهوام أذى فأبيح قتله كالبراغيث وسائر ما يؤذى وقول النبى صلى الله عليه وسلم : خمس فواسق يقتلن الحديث يدل بمعناه على إباحة قتل كل ما يؤذى بنى آدم ، وعنه أن قتله محرم ، وهو ظاهر كلام الخرقى لأنه يترفه بإزالته عنه فحرم كقطع الشعر ، ولأن النبى صلى الله عليه وسلم رأى كعب بن عجرة والقمل يتناثر على وجهه فقال له : احلق رأسك فلو كان قتل القمل أو إزالته مباحا لم يكن كعب ليتركه حتى يصير كذلك أو لكان النبى صلى الله عليه وسلم أمره بإزالته خاصة ولا فرق بين قتل القمل أو إزالته بإلقائه على الأرض فإن قتله لم يحرم لحرمته لكن لما فيه من الترفه فعم المنع إزالته كيفما كانت ، ولا يتفلى فإن التفلى عبارة عن إزالة القمل وهو ممنوع منه ، ويجوز له حك رأسه ويرفق فى الحك كيلا يقطع شعرا أو يقتل قملة ، وقال بعض أصحابنا : إنما اختلفت الرواية فى القمل الذى فى شعره فأما ما ألقاه من ظاهر بدنه فلا فدية فيه فإن خالف وتفلى أو قتل قملا فلا فدية فيه فإن كعب بن عجرة حين حلق رأسه قد أذهب قملا كثيرا ، ولم يجب عليه لذلك شىء ، وإنما وجبت الفدية بحلق الشعر وهذا قول أبى ثور وابن المنذر وغيرهما ، وعن أحمد فيمن قتل قملة قال يطعم شيئا . فعلى هذا أى شىء تصدق به أجزأه سواء قتل كثيرا أو قليلا . وهذا قول أصحاب الرأى . وقال إسحاق : تمرة فما فوقها . وقال مالك : حفنة من طعام . وروى ذلك عن ابن عمر . وهذه الأقوال كلها ترجع إلى ما قلنا . فإنهم لم يريدوا بذلك التقدير . وإنما هو على التقريب لأقل

على الأرض، نعم لاضير إذا تناثرت منه بنفسها. ويجوز غسل رأسه(١) وترجيل

ما يتصدق به اه مختصرا . قلت: وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى موضعين فى «باب ما يجوز للمحرم أن يفعله» وفى «باب فدية من حلق قبل أن ينحر»، وفيه أنه لا يجوز قتلها عند مالك والحنفية ، واختلفت الرواية فى ذلك عن أحمد وجزم الخرقى بأنه لا يقتل القمل . وقال النووى فى المناسك : له أن ينحى القمل من بدنه وثيابه ولا كراهة فى ذلك بل يستحب للمحرم قتله كما يستحب لغيره ، ويكره للمحرم أن يفلى رأسه ولحيته فإن فعل فأخرج منها قلة وقتلها تصدق ولو بلقمة نص عليه الشافعى ، قال جمهور أصحابنا هذا التصدق مستحب ، وقال بعضهم واجب لما فيه من إزالة الأذى عن الرأس، قال ابن حجر : ومقتضاه اختصاص الكراهية والتصدق بالرأس واللحية وهو حسن لأن البدن لا فدية فيه قطعا ، وفى الهداية: من قتل قلة تصدق بما شاء لأنها متولدة من التفث الذى على البدن، قال ابن الهمام يفيد أن الجزاء باعتبار أنه قضاء التفث فيستفاد منه أنه لو لم يأخذها من بدنه بل وجد قلة على الأرض فقتلها فلا شىء والإلقاء على الأرض كالقتل تجب به الصدقة ، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) بسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى «باب غسل المحرم»، وفيه قال ابن المنذر: أجمعوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة واختلفوا فيما عدا ذلك ، وبوب البخارى بالاغتسال للمحرم كأنه أشار إلى ما روى عن مالك أنه كره للمحرم أن يغطى رأسه فى الماء وروى فى الموطأ أن ابن عمر كان لا يغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام ، وفى الشرح الكبير كره غمس رأسه فى الماء خيفة قتل الدواب ، وهكذا فى المدونة، وفى التوضيح أجاز الكوفيون والثورى والشافعى وأحمد وإسحق للمحرم دخول الحمام، وقال مالك إن دخله فتدلك وأنقى الوسخ فعليه الفدية، وقال الأبى فى الإكمال اختلف فى غسل المحرم تبردا أو غسل رأسه

شعره(١) مالم ينقض شعراً ، وكذلك لا كراهة فى حك جسده مالم ينقض شعراً .

فأجازه الجمهور كما قال عمر لايزيده الماء إلا شعثا، وتؤول عن مالك مثله وتؤولت عنه الكراهة أيضا وكره غمس المحرم رأسه فى الماء وعللت الكراهة بأنه من تحريك يده فى غسله أو غمسه قد يقتل بعض الدواب أو يسقط بعض الشعر ، وقيل لعله رآه من تغطية الرأس اه مختصرا . وفيه أيضا فى موضع آخر قال ابن رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة، واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة فقال الجمهور: لا بأس بغسل رأسه، وقال مالك يكره ، وعمدته أن عبد الله بن عمر كان لايغسل رأسه وهو محرم إلا من احتلام، وعمدة الجمهور حديث أبى أيوب وحمله مالك على غسل الجنابة والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع من قتل القمل و نتف الشعر وإلقاء التفث، والغاسل رأسه إما أن يفعل هذه كلها أو بعضها ، اه مختصرا .

(١) كما قالوا بذلك فى حديث حيض عائشة وقوله صلى الله عليه وسلم انقضى رأسك وامتشطى، وبسط الكلام على هذا الحديث فى الأوجز، وفيه قال ابن القيم: أما قوله انقضى رأسك وامتشطى هذا مما أعضل على الناس ، ولهم فيه أربعة مسالك : أحدها أنه دليل على رفض العمرة كما قالت الحنفية ، الثانى أنه دليل على أنه يجوز للمحرم أن يمشط رأسه ولا دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع على منعه من ذلك، ولا تحريمه ، وهذا قول ابن حزم وغيره ، الثالث تعليل هذه اللفظة وردها بأن عروة انفرد بها ، الرابع أن قوله دعى العمرة أى دعيها بحالها. وقال الزرقانى تبعا للحافظ إن قوله انقضى رأسك وامتشطى ظاهر فى إبطال العمرة لأن المحرم لايفعل مثل ذلك لتأديته إلى نتف الشعر، وأجيب بجوازهما للمحرم حيث لا يؤدى إلى نتف الشعر مع الكراهة بغير عذر أو كان ذلك لأذى برأسها فأباح لها ذلك كما أباح لكعب بن عجرة الحلاق لأذى برأسه ، ولعل المراد

(قال فكلاهما قال) يعنى أن[١] هذا ثابت بمجموع كلاميهما ، لا أن كلا منهما صرح بذلك . لأنه لم يكن معه إلا أحدهما على البدلية فكيف يحكى كل منهما فعله فى تمام الطريق .

بالامتشاط تسريح شعرها بأصابعها برفق حتى لا يسقط منه شيء ثم تضفره كما كان، اه مختصرا. قال العينى : فى حديث عائشة المذكور قال الخطابى الحديث مشكل جدا إلا أن يؤول على الترخيص لها أن تدع العمرة و تدخل على الحج فتكون قارنة فإن قلت: يوهن هذا التأويل لفظ انقضى رأسك وامتشطى قلت لا ، لأن نقض الرأس والامتشاط جائزان فى الإحرام بحيث لا تنتف شعرا وقد يتأول بأنها كانت معذورة فذكر نحو ما تقدم فى كلام الزرقانى، وفى الغنية فى بيان مكروهات الإحرام ومشط رأسه ولحيته وحكهما وحك سائر بدنه حكا شديدا إن خاف سقوط شعرة أو قملة وإلا فلا بأس به اه ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى توجيه الكلام وعلى هذا يخلو الحديث عن إشكال ، والعجب من العلامة الكرمانى إذ قال: والمراد والفضل أيضا بقرينة فكلاهما إذ معناه فكلاهما مردفان اه ، وهذا خلاف الرواية المصرحة بأن أحدهما كان إلى المزدلفة ، والآخر منها إلى منى، وقال الحافظ : قوله فكلاهما أى الفضل بن عباس وأسامة بن زيد وفى ذكر أسامة إشكال لما فى رواية مسلم عن كريب أن أسامة قال وانطلقت أنا فى سباق قريش على رجلى لأن مقتضاه أن يكون أسامة سبق إلى رمى الجمرة فيكون إخباره بمثل ما أخبر به الفضل من التلبية مرسلا لكن لا مانع أنه يرجع مع النبى صلى الله عليه وسلم إلى الجمرة أو يقيم بها حتى يأتى النبى صلى الله عليه وسلم، وقد أخرج مسلم أيضا من حديث أم الحصين قالت فرأيت أسامة بن زيد وبلالا فى حجة الوداع وأحدهما آخذ بخطام ناقة النبى صلى الله عليه وسلم والآخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى

. . . .

جمرة العقبة اه . قلت: ماذكره الحافظ من الاحتمال الأول من قوله لامانع أنه يرجع ذكره العيني أيضا احتمالا إذ قال لامانع من رجوعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإتيانه معه إلى الجمرة اه ، فيأبى عنه أيضا رواية مسلم المذكورة الطويلة إذ فيها عن كريب أنه سأل أسامة بن زيد كيف صنعتم حين ردفت رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة، الحديث بطوله ،وفيه قلت وكيف فعلتم حين أصبحتم قال أردفه الفضل . وانطلقت أنا في سباق قريش على رجلي الحديث فلو كان أسامة رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فلم أنكر إخبار مافعله النبي صلى الله عليه وسلم، نعم ! ماذكراه من الاحتمال الثاني أنه أقام بالجمرة فمحتمل، وقدعرفت أن توجيه الشيخ خال عن هذه الإشكالات ثم رأيت السندي اختار هذا التوجيه الذي اختاره الشيخ إذ قال: قوله فكلاهما لعل هذا نقل بالمعنى لكلامهما جميعا أي كلامهما جميعا معناه ذلك لا أن كل واحد منهما قال هذا الكلام إذ الظاهر أن أسامة ذكر تلبيته من عرفات إلى مزدلفة ، والفضل ذكر تلبيته من مزدلفة إلى الجمرة فقولهما جميعا يرجع إلى ماذكر اه .

ثم لا يذهب عليك أن في الحديث مسئلة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز وهي: متى يقطع المحرم بالحج التلبية وحديث الباب حجة للجمهور منهم الأئمة الثلاثة أبوحنيفة والشافعي وأحمد أنه يلبي إلى رمي جمرة العقبة مع اختلافهم في أنه يقطع مع رمي أول حصاة أو عند تمام الرمي فذهب إلى الأول الجمهور وإلى الثاني أحمد وبعض أصحاب الشافعي ، وقالت طائفة يقطع المحرم التلبية إذا دخل الحرم وهو مذهب ابن عمر لكن كان يعاوذ التلبية إذاخرج من مكة إلى عرفة . وقالت طائفة يقطعها إذاراح إلى الموقف رواه ابن المنذر وغيره بأسانيد صحيحة عن عائشة وعلي وغيرهما وبه قال مالك وقيده بزوال الشمس يوم عرفة وهو قول الأوزاعي والليث إلى آخر مابسط في الأوجز ١٢ .

قوله (ولبست عائشة رضى الله عنها الثياب المعصفرة) وذلك لأنها لم تعد العصفر[١] طيبا ، ولعل وجه ذلك أنه صلى الله عليه وسلم كان يكرهه[٢] لما فيه من نوع حدة فظنت أنه ليس طيبا وإلا لما كرهه .

---

(١) واختلفت الأئمة فى لبس المعصفر للمحرم فقال أبو حنيفة والثورى : هو طيب وفيه الفدية ، وقال الشافعى وأحمد : لا بأس بلبس المعصفر لأنه لون ليس بطيب، واختلفت الرواية عن مالك فى ذلك كما بسط فى الأوجز، وفيه قال ابن الهمام: فمبنى الخلاف على أنه طيب الرائحة أم لا؟ فقلنا: نعم،فلا يجوز اه . قال الموفق: العصفر ليس بطيب ولا بأس باستعماله وشمه ولا بما صبغ به وهو مذهب الشافعى، وكرهه مالك إذا كان ينتقض ولم يوجب فيه فدية ومنع منه الثورى وأبو حنيفة لأنه صبغ طيب الرائحة، اه مختصراً ١٢ .

(٢) هكذا أفاده الشيخ قدس سره وهكذا ذكر مولانا حسين على البنجابى إذ قال: اتفقوا على أن الطيب ممنوع لكن الكلام فى أن العصفر طيب أم لا ؟ فإمامنا يقول : إنه طيب عند الناس فيعتبر طيبا ، وعائشة تقول : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحب ويكره العصفر ،فعلم أنه ليس بطيب اه ، ولم أتذكر كراهته صلى الله عليه وسلم لريح العصفر ، نعم كراهته صلى الله عليه وسلم لريح الحناء واردة فى رواية أخرجها أبو داود من حديث كريمة بنت همام أن امرأة سألت عائشة رضى الله تعالى عنها عن خضاب الحناء فقالت:لا بأس به ، ولكنى أكرهه كان حبيبى عليه الصلاة والسلام يكره ريحه ، وأجاد الشيخ قدس سره فى وجه الكراهة وإلا فقد أخرج أبو داود أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : أومأت امرأة من وراء ستر بيدها كتاب ، الحديث ، وفى آخره قال صلى الله عليه وسلم ، لو كنت امرأة لغيرت أظفارك ، يعنى بالحناء ، قال القارى : وفى الجامع الصغير بلفظ لغيرت أظفارك بالحناء، رواه أحمد والنسائى وأخرج أيضا أيضاً عن أبى ذر رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن

. . . .

أحسن ما غير به هذا الشيب الحناء والكتم، وعن أبي رمثة قال انطلقت مع أبي نحو النبي صلى الله عليه وسلم فإذا هو ذو وفرة بها ردع حناء، وفي رواية أخرى في هذه القصة قد لطخ لحيته بالحناء، وعن ابن عباس قال مر على النبي صلى الله عليه وسلم رجل قد خضب بالحناء فقال ما أحسن هذا، الحديث، وقال القاري في حديث كريمة المذكورة أولا استدل الشافعي به على أن الحناء ليس بطيب لأنه صلى الله عليه وسلم كان يحب الطيب. وفيه أنه لا دلالة لاحتمال أن هذا النوع من الطيب لم يكن يلائم طبعه الطيب كما لا يلائم الزهاد مثلا طبع البعض، والظاهر أن كرهه مختص بالشعر فإنه يبقى فيه زهومته وخماجته، وقد ورد في الحديث من الإنكار على المرأة التي لم تكن متحنية اه. بتغير فلا يبعد أن الشيخ قدس سره ذكر ذلك كالنظير في رائحة العصفر للاشتراك في الحدة، ويحتمل أيضاً أنه قدس سره أراد بالكراهة الإشارة إلى روايات المنع من لبس العصفر، فقد بسط الكلام على تلك المسألة في الأوجز في باب لبس الثياب المصبغة، وذكر فيه اختلاف الروايات عن الإمام مالك رحمه الله فمنها الإباحة في البيوت والأفنية، والكراهة في المحافل والأسواق ونحوها، وروى عنه ذلك نصا وعنه الجواز مطلقاً والكراهة مطلقا، وترجم في صحيح مسلم «باب النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر» وأخرج فيه حديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال: رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثوبين معصفرين فقال: إن هذه من ثياب الكفار فلا تلبسه. وفي أخرى رأى النبي صلى الله عليه وسلم على ثوبين معصفرين، فقال: أمك أمرتك بهذا؟ قلت: أغسلهما، قال احرقهما، إلى آخر ما بسط في الأوجز من اختلاف الروايات واختلاف العلماء في ذلك، ومذهب الإمام الشافعي إباحته. وفي الدر المختار: كره لبس المعصفر والمزعفر للرجال، وعن

قوله (المورد) وذلك إما لجواز العصفر ، أو يحمل[1] المورد على ماليس له طيب من الألوان المشبهة للورد .

قوله (إلا المزعفرة التى تردع) والنهى عنها للنساء الإحرام[2] فى خاصة وللرجال فيه وفى غيره .

عمر أنه كان إذا رأى على الرجل ثوبا معصفرا جذبه وقال دعوا هذا للنساء ، اهـ مختصرا ١٢ .

(١) احتاجوا إلى تأويل ذلك لأن الورد طيب إجماعا ، وقد تقدم قريبا فى مسألة الطيب ما قال الموفق: إن النبات الذى تستطاب رائحته على ثلاثة أضرب الثالث منها ما ينبت للطيب ويتخذ منه طيب كالورد ، ولذا احتاج الشراح كلهم إلى توجيه ذلك ، وأوله الكرمانى وتبعه غيره بقوله أى المصبوغ على لون الورد اهـ وما قاله الشيخ قدس سره من قوله : إما لجواز العصفر مبناه أنهم جعلوا المعصفر نوعين : المفدم والمورد ، كما فى الأوجز ١٢ .

(٢) قلت : هاهنا مسألتان أشار إليهما الشيخ بكلام وجيز بسط الكلام عليهما فى الأوجز على إحداهما فى كتاب الحج وعلى الأخرى فى باب اللباس ، أما الأولى فمجمع عند العلماء أن المحرم لا يجوز له لبس المزعفر والرجل والمرأة فى ذلك سواء ، قال الخرقى: لا يلبس ـ أى المحرم ـ ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب ، قال الموفق: لا نعلم بين أهل العلم خلافا فى هذا . وهو قول مالك والشافعى وأصحاب الرأى ، قال ابن عبد البر : لا خلاف فى هذا بين العلماء وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : « لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس » متفق عليه فكل ما صبغ بزعفران أو ورس أو غمس فى ماء ورد أو بخر بعود فليس للمحرم لبسه اهـ . قلت: إلا أنهم اختلفوا فى ذلك إذا كان غسيلا فمنعه أيضا مالك فى رواية . وابن حزم. لإطلاق الحديث ،

(باب التحميد والتسبيح والتكبير
قبل الإهلال عند الركوب على الدابة)

فيه إشارة(١) إلى إتيان أدعية كل الأوقات والأحوال حسب ما وردت

وخالفهم آخرون فأباحوه ، وهو رواية أخرى لمالك ومذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وغيرهم ، كما بسط في الأوجز ، وأما المسألة الثانية وهي لبس الثوب المصبوغ بالزعفران لغير المحرم فمختلف بين الأئمة كما بسطت في الأوجز ، وفيه قال الباجي ذهب ابن عمر إلى إباحة ذلك وبه قال مالك وأكثر فقهاء المدينة. قال الحافظ اختلف في النهي عن التزعفر هل هو لرائحته لكونه من طيب النساء أو للونه ، وقد نقل البيهقي عن الشافعي أنه قال : أنهى الرجل الحلال بكل حال أن يتزعفر وآمره إذا تزعفر أن يغسله ، قال ابن بطال أجاز مالك لباس الثوب المزعفر للحلال ، وقالوا : إنما وقع النهي عن المحرم خاصة. وحمله الشافعي والكوفيون على المحرم وغير المحرم، وفي المحلى: روى الشيخان عن أنس رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم نهى أن يتزعفر الرجل . وبه قال أبو حنيفة والشافعي والجمهور إنه يكره تحريما لبس الثوب المزعفر ، اه مختصرا ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ في غرض الترجمة أوجه وأوضح وإليه ميل الحافظ إذ قال قوله عند الركوب أي بعد الاستواء على الدابة لا حال وضع الرجل مثلا في الركاب ، وهذا الحكم وهو استحباب التسبيح وما ذكر معه قبل الإهلال قل من تعرض لذكره مع ثبوته اه ، قلت: ولعل وجه عدم تعرضهم لذلك ما أشار إليه أبو داود ، قال أبو داود الذي تفرد به ـ يعني أنسا ـ من هذا الحديث أنه بدأ بالحمد والتسبيح والتكبير ثم أهل بالحج اه ، ثم قال الحافظ : وقيل أراد المصنف الرد على من زعم أنه يكتفي بالتسبيح وغيره عن التلبية ووجه ذلك

. . . .

انه صلى الله عليه وسلم أتى بالتسبيح وغيره ثم لم يكتف به حتى لبى اه . وأوضح العينى هذا الإيراد إذ قال : قال صاحب التوضيح غرض البخارى بهذه الترجمة الرد على أبى حنيفة فى قوله: من سبح أو كبر أو هلل أجزأه من إهلاله، قلت: هذا كلام واه صادر من غير معرفة بمذاهب العلماء فإن مذهب أبى حنيفة الذى استقر عليه فى هذا الباب أنه لا ينقص شيئاً من ألفاظ تلبية النبى صلى الله عليه وسلم وإن زاد عليها فهو مستحب ، وهذا هو الذى ذكر فى الكتب المعتمد عليها، ولإن سلمنا أن يكون ما ذكره منقولا عن أبى حنيفة فلا نسلم أن الترجمة تدل على الرد عليه لأنه أطلقها ولم يقيدها بحكم من الجواز وعدمه فبأى دلالة من أنواع الدلالات دل على ماذكر اهـ ، وقال القسطلانى: قول الزركشى وغيره إنه قصد به الرد على أبى حنيفة فى قوله إن من سبح أو كبر أجزأه عن إهلاله فأثبت البخارى أن التسبيح والتحميد منه صلى الله عليه وسلم إنما كان قبل الإهلال، تعقبه العينى بأن مذهب أبى حنيفة، فذكر قول العينى مختصرا ، قلت: مذهب الحنفية فى ذلك هو ما قال صاحب التوضيح وغيره، لكن العجب كل العجب أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه على زعمهم أراد الرد على أبى حنيفة القائل بوجوب التلبية مع قوله بإقامة ذكر آخر مقامها . ولم يرد الرد على من أنكر وجوب التلبية برأسها، مع قول البخارى فى الترجمة قبل أن يلبى، وتوضيح ذلك أنهم اختلفوا فى حكم التلبية كما بسط فى الأوجز ، وفيه قال ابن رشد : اتفقوا على أن الإحرام لا يكون إلا بنية ، واختلفوا هل تجزىء النية فيه من غير التلبية فقال مالك والشافعى : تجزىء النية من غير التلبية ، وقال أبو حنيفة : التلبية بالحج كالتكبيرة فى الإحرام بالصلاة ، إلا أنه يجزىء عنده كل لفظ يقوم مقام التلبية كما فى افتتاح الصلاة عنده ، وقال ابن قدامة : يستحب

فى الآثار، والحاصل أن الأخذ فى التلبية فيأتى(١) بدعوة الركوب على الدابة أولا ثم يلبى ، وكذلك فى أدعية الصباح والمساء .

للإنسان النطق بما أحرم به فإن لم ينطق بشيء واقتصر على مجرد النية كفاه فى قول إمامنا ومالك والشافعى ، وقال أبو حنيفة : لا ينعقد بمجرد النية حتى تنضاف إليه التلبية أو سوق الهدى ، وقال الحافظ : فى التلبية أربعة مذاهب يمكن توصيلها إلى عشرة: الأول أنها سنة لا يجب بتركها شيء وهو قول الشافعى وأحمد ، والثانى واجبة يجب بتركها دم، حكاه الماوردى عن بعض الشافعية والخطابى عن مالك وأبى حنيفة ، قلت : وهو مختار أصحاب الفروع من المالكية ، الثالث واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه بالطريق وبهذا صدر ابن شاش من المالكية كلامه ، وحكى صاحب الهداية من الحنفية مثله لكن زاد القول الذى يقوم مقام التلبية من الذكر كما فى مذهبهم ، الرابع أنه ركن فى الإحرام حكاه ابن عبد البر عن الثورى وأهل الظاهر وغيرهم اه مختصراً ، إذا عرفت ذلك فما رأيك فى أن الإمام البخارى أراد الرد على من يقول بقيام ذكر مقام التلبية أو على من ينكر التلبية برأسها ، فالحق أن الإمام البخارى ما أراد الرد على هذا ولا ذاك ، بل أراد كما أفاده الشيخ قدس سره أن ما ورد فى الروايات من أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يلبى حتى رمى جمرة العقبة لا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يقرأ الأدعية الأخر من التسبيح والتحميد وغيرهما.أو أراد ما اختاره الحافظ من أنه يندب التحميد والتسبيح عند الإحرام قبل التلبية ، وما أفاده الشيخ أوجه مما اختاره الحافظ لأن كلامه قدس سره يخلو عما أشار إليه أبو داود ١٢ .

(١) كذا فى الأصل ١٢ .

(قال بعضهم هذا) أى روى بعضهم[1] هذا الحديث بإبهام رجل فيحتمل أن يكون أبا قلابة وأن يكون غيره .

قوله : (حتى يبلغ الحرم ثم يمسك) وكان ذلك مذهبه[2] أى يقطع التلبية إذا دخل فى الحرم .

قوله : (فقال ابن عباس رضى الله عنه لم أسمعه، ولكنه قال) الخ يعنى قال ابن عباس[3] لم أسمع النبى صلى الله عليه وسلم كشف حال صورة من لم يره

---

(١) قال الحافظ قوله : قال بعضهم : هذا الخ هكذا وقع عند الكشميهنى ، والبعض المبهم ههنا ليس هو إسماعيل بن علية كما زعم بعضهم ، فقد أخرجه المصنف عن مسدد عنه فى باب نحر البدن قائمة بدون هذه الزيادة ، ويحتمل أن يكون حماد بن سلمة فقد أخرجه الإسماعيلى من طريقه عن أيوب لكن صرح بذكر أبى قلابة ووهيب أيضاً ثقة حجة فقد جعله من رواية أيوب عن أبى قلابة عن أنس فعرف أنه المبهم اه . وقال القسطلانى : قوله عن أيوب عن رجل قيل هو أبو قلابة ، وقيل حماد بن سلمة اه ، وما رجح من كلام الحافظ ١٢ .

(٢) كما تقدم قريباً فى بيان متى يقطع المحرم بالحج التلبية ١٢ .

(٣) يعنى قال ابن عباس: لم أسمع النبى صلى الله عليه وسلم فى ذكر الدجال أنه قال ذلك ، ولفظ البخارى فى كتاب اللباس وقال ابن عباس : لم أسمعه قال ذاك ولكنه قال : أما إبراهيم فانظروا إلى صاحبكم ، وأما موسى فرجل آدم جعد على جمل أحمر مخطوم بخلبة كأنى أنظر إليه إذا انحدر فى الوادى يلبى ، وهذا يدل على أن ابن عباس لم ينكر كشف حال من لم يره غير صورة موسى بل أنكر سماع الحديث الذى ذكره مجاهد فى الدجال خاصة ، وفى الحديث إشكال آخر بسطه الشراح . قال الحافظ : قوله « وأما موسى كأنى أنظر إليه » قال المهلب : هذا وهم من بعض رواته لأنه لم يأت أثر ولا خبر أن موسى حى

إلا صورة موسى عليه السلام فإنه قال كأنى أنظر إليه، أما كشف حال الدجال فلم أسمعه من النبي صلى الله عليه وسلم .

قوله : (فقدم عمر) يعنى بقدومه زمان خلافته(١) أو قدومه حاجاً

وأنه سيحج . وإنما أتى ذلك عن عيسى فاشتبه على الراوى ، ويدل عليه قوله فى الحديث الآخر «ليهلن ابن مريم بفج الروحاء» اه . قال الحافظ: وهو تغليط للثقات بمجرد التوهم فسيأتى فى اللباس بالإسناد المذكور بزيادة ذكر إبراهيم فيه أفيقال إن الراوى غلط فزاده ؟ وقد أخرج مسلم الحديث من طريق أبى العالية عن ابن عباس بلفظ كأنى أنظر إلى موسى هابطاً من الثنية واضعاً أصبعيه فى أذنيه ماراً بهذا الوادى وله جؤار إلى الله بالتلبية ، قاله لما مر بوادى الأزرق ، وفى هذا الحديث أيضاً ذكر يونس، أفيقال إن الراوى الآخر غلط فزاد يونس ، وقد اختلف أهل التحقيق فى معنى قوله كأنى أنظر إليه على أوجه : الأول هو على الحقيقة والأنبياء أحياء عند ربهم يرزقون، فلا مانع أن يحجوا فى هذا الحال كما ثبت فى صحيح مسلم من حديث أنس أنه صلى الله عليه وسلم رأى موسى قائماً فى قبره يصلى ، إلى آخر ما بسط فى معنى هذه الأحاديث ، ثم قال: قال ابن المنير فى الحاشية : توهيم المهلب للراوى وهم منه ، اه مختصراً . وقال الكرمانى بعد إيراد المهلب: وذلك على رواية إذا انحدر لأنه إخبار عما يكون فى المستقبل ، وأما من روى إذ انحدر بلفظ إذ الذى للماضى فيصح موسى بأن يراه النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام أو يوحى إليه بذلك أقول المناسب لذكر الدجال عيسى صلوات الله وسلامه عليه اه ، وتعقب عليه العينى إذ قال : لو اطلع الكرمانى على حقيقة الحديث لما قسم هذا التقسيم وما ادعى هذه المناسبة اهـ ١٢ .

(١) وإلى الأول يشير كلام الكرمانى إذ قال قوله فقدم بكسر الدال ، أى جاء زمن خلافته اه . وقال الحافظ قوله : فقدم ظاهر سياقه أن قدوم عمر كان

وحاصل[1] قول عمر : إن الحجة إما الكتاب أو السنة

فى تلك الحجة وليس كذلك بل البخارى اختصره . وقد أخرجه مسلم من طريق عبد الرحمن بن مهدى أيضاً بعد قوله : وغسلت رأسى فكنت أفتى الناس بذلك فى إمارة أبى بكر وإمارة عمر ، فإنى لقائم بالموسم إذ جاءنى رجل فقال : إنك لا تدرى ما أحدث أمير المؤمنين فى شأن النسك فذكر القصة ، وفيه : فلما قدم قلت : يا أمير المؤمنين ما هذا الذى أحدثت فى شأن النسك؟ فذكر جوابه، وقد اختصره المصنف أيضاً من طريق شعبة لكنه أبين من هذا ولفظه : فكنت أفتى به حتى كانت خلافة عمر فقال : إن أخذنا الحديث اه . وهكذا حكاه العينى وغيره ، وما ذكره الشيخ قدس سره من قوله أو قدومه حاجاً أقرب من سياق الروايات المفصلة فى ذلك كما رأيت فى رواية لشعبة وغيره من قوله فقال رجل : رويدك بعض فتياك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فليتئد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله الحديث. فهذا القدوم هو الذى أشار إليه الشيخ فى كلامه وليس هذا القدوم هو الذى نفاه الحافظ وهو قدومه فى حجة الوداع كما يدل عليه قوله فقدم عمر مرتباً على قوله : أتيت امرأة ، وإليه أشار الحافظ بقوله فى تلك الحجة ، وقال الزرقانى : قوله «فقدم» بكسر الدال، أى جاء عمر بن الخطاب، أى زمان خلافته لا فى حجة الوداع كما بين فى مسلم ، واختصره المؤلف ، ولفظ مسلم : ثم أتيت امرأة من قيس ففلت رأسى ثم أهللت بالحج ، فكنت أفتى به الناس حتى كان فى خلافة عمر فقال له رجل : يا أبا موسى رويدك بعض فتياك فإنك لا تدرى ما أحدث أمير المؤمنين فى النسك بعدك ، فقال : يا أيها الناس من كنا أفتيناه فتيا فليتئد فإن أمير المؤمنين قادم عليكم فائتموا به ، قال : فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ بكتاب الله ، الحديث اه ١٢ .

(١) اختلف عن عمر رضى الله تعالى عنه فى منعه ذلك هل كان من فسخ

. . . .

الحج إلى العمرة ، كما هو ظاهر سياق هذه الروايات أو منع من التمتع مطلقاً ، والأول اختاره الشيخ ، وإليه أشار الحافظ بقوله محصل جواب عمر فى منعه الناس من التحلل بالعمرة إن كتاب الله دال على منع التحلل لأمره بالإتمام ، فيقتضى استمرار الإحرام إلى فراغ الحج وإن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم دالة على ذلك لأنه لم يحل حتى بلغ الهدى محله، لكن الجواب عن ذلك ما أجاب به هو صلى الله عليه وسلم حيث قال : لولا أن معى الهدى لأحللت ، فدل على جواز الإحلال لمن لم يكن معه هدى ، وتبين من مجموع ما جاء عن عمر فى ذلك أنه منع منه سداً للذريعة ، وقال المازرى : قيل إن المتعة التى نهى عنها عمر فسخ الحج إلى العمرة ، وقيل: العمرة فى أشهر الحج ثم الحج من عامه، وعلى الثانى إنما نهى عنها ترغيباً فى الإفراد الذى هو أفضل لا أنه يعتقد بطلانها وتحريمها ، وقال عياض : الظاهر أنه نهى عن الفسخ ولهذا كان يضرب الناس عليها كما رواه مسلم بناء على معتقده أن الفسخ كان خاصاً بتلك السنة، قال النووى: والمختار أنه نهى عن المتعة المعروفة التى هى الاعتمار فى أشهر الحج ثم الحج من عامه، وهو على التنزيه للترغيب فى الإفراد كما يظهر من كلامه ، ثم انعقد الإجماع على جواز التمتع من غير كراهة وبقى الاختلاف فى الأفضل اهـ . زاد العينى وقيل : علة كراهة عمر المتعة أن يكون معرساً بالمرأة ثم يشرع فى الحج ورأسه يقطر ، وذلك أنه كان من رأيه عدم الترفه للحاج بكل طريق فكره لهم قرب عهدهم بالنساء لئلا يستمر الميل إلى ذلك بخلاف من بعد عهده منهن، ويدل على ذلك ما رواه مسلم عن أبى موسى أنه كان يفتى بالمتعة الحديث، وفيه فسأله فقال عمر : قد علمت أن النبى صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن فى الأراك ثم يروحون فى الحج تقطر رءوسهم اهـ . قلت : وبسط

. . . .

الكلام على ذلك فى الأوجز فى حديث ابن عمر أن عمر رضى الله تعالى عنه قال: افصلوا بين حجكم وعمرتكم فإن ذلك أتم لحج أحدكم وأتم لعمرته أن يعتمر فى غير أشهر الحج، قال ابن القيم: فهذا الذى اختاره عمر للناس فظن من غلط منهم أنه نهى عن المتعة ثم منهم من حمل نهيه على متعة الفسخ، ومنهم من حمله على ترك الأولى ترجيحاً للإفراد، ومنهم من عارض روايات النهى عنه بروايات الاستحباب عنه، ومنهم من جعل فى ذلك روايتين عن عمر. ومنهم من جعل النهى قولا قديما ورجع عنه أخيرا كما سلك ابن حزم، ومنهم من يعد النهى رأيا رآه لكراهية أن يظلوا معرسين فى الأراك اهـ، والأوجه عندى أن نهى عمر كان عن متعة الفسخ والتمتع المعروف كليهما والنهى عن الأول كان على التحريم وهو محمل ما ورد أنه كان يضرب على ذلك، قال عياض: وما كان عمر لينهى عن التمتع وإنما كان ينهى ويضرب على الفسخ لاعتقاده هو وغيره أن الفسخ خاص بالصحابة اهـ. والنهى عن الثانى كان بسبيل الاختيار وهو محمل رواية الموطأ وما فى معناها ولما حملوه أيضا على التحريم فعل بنفسه التمتع لبيان الجواز اهـ ما فى الأوجز مختصراً. وسيأتى الكلام على نهى عثمان عن المتعة قريبا، ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب «باب من أهل زمن النبى صلى الله عليه وسلم إلخ» قال الحافظ: أى فأقره النبى صلى الله عليه وسلم على ذلك فجاز الإحرام على الإبهام، لكن لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كما وقع فى حديثى الباب، وأما مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما شاء لكونه صلى الله عليه وسلم لم ينه عن ذلك، وهذا قول الجمهور، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين، قال ابن المنير: وكأنه مذهب البخارى لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن عليا وأبا موسى لم يكن عندهما أصل

. . . .

يرجعان إليه فى كيفية الإحرام فأحالاه على النبى صلى الله عليه وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك وكأنه أخذ الإشارة من تقييده بزمن النبى صلى الله عليه وسلم اه . قلت: ما حكى الحافظ من مذهب الكوفيين ليس هو مذهبنا واختلط كلام الشراح فى بيان المذاهب. والعجب كل العجب من العلامة العينى إذ قال بعد ذكر حديث على: وفى هذا دليل لمذهب الشافعى ومن وافقه فى أنه يصح الإحرام معلقا بأن ينوى إحراما كإحرام زيد فيصير هذا المعلق كإحرام زيد، قاله النووى، ولا يجوز عند سائر العلماء والأئمة الإحرام بالنيـة المبهمة ، وكان هذا لعلى خصوصا وكذا لأبى موسى الأشعرى اه . ثم قال بعد حديث أبى موسى فيه الدلالة على جواز الإحرام المعلق، وبه أخذ الشافعى وقد ذكرناه مع الجواب عنه اه . والعجب فى ذلك أن مذهب الجمهور منهم الحنفية جواز ذلك كما سيأتى قريبا، وقال القسطلانى بعد ما نقل نحو كلام النووى المذكور: وهذا مذهب الشافعية وهو الصحيح عند أشهب وهو مذهب الحنابلة. وحكى عن مالك المنع وهو قول الكوفيين اه . وما حكى من مذهب الحنابلة فهو كذلك كما بسطه الموفق إذ قال: فإن أطلق الإحرام فنوى الإحرام ولم يعين حجا ولا عمرة صح وصار محرما فإذا أحرم مطلقا فله صرفه إلى أى الأنساك شاء لأن له أن يبتدىء الإحرام بما شاء منها فكان له صرف المطلق إلى ذلك، والأولى صرفه إلى العمرة لأنه صلى الله عليه وسلم أمر أبا موسى أن يجعله عمرة. ويصح إبهام الإحرام وهو أن يحرم بما أحرم به فلان لرواية أبى موسى وعلى رضى الله تعالى عنهما اه مختصرا بتغير . وبجواز كلا النوعين قالت المالكية كما بسط فى فروعهم، قال الدردير: وينعقد أى الإحرام سواء بين ما أحرم به من حج أو عمرة أو أبهم أى لم يبين شيئا لكن لا يفعل شيئاً إلا بعد التعيين ويندب صرفه إلى الإفراد، ثم قال : وفى جواز إحرام

وهما ينفيان(١) الفسخ .

شخص كإحرام زيد قولان قال الدسوقى والمعتمد من القولين الجواز اه .وكذلك يجوز النوعان أى المبهم والمعلق عندنا الحنفية أيضا ففى شرح اللباب فى فصل إبهام النية: من نوى الإحرام من غير تعيين حجة أو عمرة صح إحرامه إجماعا وله أن يجعله لأيهما شاء قبل أن يشرع فى أعمال أحدهما، ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره ولم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم حكمه حكم المبهم ا ه . وهكذا فى الغنية حكى فى إبهام النية مثل ما تقدم عن القارى ثم قال: ولو أحرم بما أحرم به غيره صح شروعه ولزمه مثل ما أحرم به غيره من حج أو عمرة أو قران فإن لم يعلم بما أحرم به غيره فهو مبهم ا ه . وبعد هذه النصوص من فروع الأئمة الثلاثة لم أتحصل ما قالت الشراح لا سيما العلامة العينى أن الجواز مذهب الشافعية فقط خلافا لسائر العلماء ، وحملوا حديثى على وأبى موسى على الخصوصية فتأمل ١٢ .

(١) هذا على ما هو المعروف المرجح من أن نهى عمر كان على الفسخ ، وأما إذا حمل نهيه على التمتع المعروف فتقرير الجواب على ما أفاده العلامة السندى وأجاد إذ قال : قوله فقدم عمر ، فى الكلام طى يعرف من الروايات الأخرى: فكنت أفتى بذلك إلى خلافة عمر ، ثم منع عمر عن التمتع فبلغنى ذلك فمنعت من أفتيته وقلت : إن عمر قادم فاقتدوا به ،فقدم عمر فذكرت له ذلك فقال : إن نأخذ الخ ، والأخذ بالكتاب مبنى على زعمه أن معنى « وأتموا » أفردوا كلا بالسفر له ، والأخذ بالسنة من حيث بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والتمتع يفضى إلى الحل عنه قبل فصار مخالفا للسنة من هذه الحيثية ، وبنى عمر ذلك على أن التمتع كان مخصوصاً بمن كان معه صلى الله عليه وسلم تشريفا له وإلا فالأصل تركه كما هو مقتضى هذه الآية وهو الأشبه بالسنة من جهة بقاء الإحرام إلى يوم النحر ، والله تعالى أعلم ، ا ه . قلت : ويؤيد توجيه السندى

وأما جواز الفسخ(١) ووقوعه للصحابة بقوله صلى الله عليه وسلم: فإنما كان لعارض ومخصوصا بتلك السنة فلا يعمل به بعد ذلك، وكان أبو موسى يفتى بجواز الفسخ، فرد عليه عمر رضى الله عنه بذلك.

ما قال الحافظ: أخرج مسلم من حديث جابر أن عمر قال: افصلوا حجكم من عمرتكم فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم، وفى رواية إن الله يحل لرسوله ما شاء فأتموا الحج والعمرة كما أمركم الله، اهـ. فى القسطلانى قوله «وأتموا الحج والعمرة» قيل إتمامها الإحرام بهما من دويرة أهله، وهو مذهب على وابن عباس رضى الله عنهم وغيرهما، وعند عبد الرزاق عن عمر من تمامهما أن يفرد كل واحد منهما من الآخر وأن يعتمر فى غير أشهر الحج، إن الله تعالى يقول «الحج أشهر معلومات» اهـ ١٢.

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز، وفيه قال النووى: اختلاف العلماء فى هذا الفسخ هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة؟ وبالثانى قال أحمد وطائفة من أهل الظاهر، وبالأول قال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف من أنه مختص بهم فى تلك السنة، وإنما أمروا به ليخالفوا ما كانت عليه الجاهلية من تحريم العمرة فى أشهر الحج، ومما يستدل به للجماهير حديث أبى ذر عند مسلم كانت المتعة فى الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة يعنى فسخ الحج إلى العمرة، وفى كتاب النسائى عن الحارث بن بلال عن أبيه قال: قلت: يارسول الله أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال: بل لنا خاصة، وأما الذى فى حديث سراقة ألعامنا هذا أم للأبد؟ فقال: للأبد فمعناه جواز العمرة فى أشهر الحج، وقال ابن رشد: نوعان من التمتع اختلاف العلماء فيهما: أحدهما فسخ الحج فى عمرة، فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول، وفقهاء الأمصار، وذهب ابن عباس إلى جوازه، وبه قال أحمد وداود، وروى عن عمر أنه قال: متعتان كانتا على

قوله : (وهو مصعد من مكة) أى راجعاً من طوافه للوداع وأنا منهبطة عليها لطواف عمرتى ، أو كان بعكسه كما هو مدلول قوله أو أنا مصعدة منها الخ . والظاهر(١) أنه شك من الراوى ، وقد تعين بما تقدم من الرواية التى قال فيه :

عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، وقال أبو ذر : ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه فى عمرة اهـ مختصرا . وبسط القسطلانى فى باب عمرة التنعيم نصوص الحنابلة فى تأكيد الفسخ حتى نقل عن الانتصار: لو ادعى مدع وجوب الفسخ لم يبعد ، وقال بعض الحنابلة : نحن نشهد الله أنا لو أحرمنا بحج لرأينا فرضا فسخه إلى عمرة إلى آخر ما بسطه ١٢ .

(١) لا ريب أنه شك من الراوى كما جزم به غير واحد من الشراح ، وما أفاده الشيخ قدس سره من تعيين أن النبى صلى الله عليه وسلم كان آتيا من مكة حين كانت عائشة رضى الله تعالى عنها ذاهبة إليها ، هو الظاهر من سياق الرواية التى استدل بها الشيخ قدس سره من قوله : فإنى أنظركما ، الحديث ، وبه جزم الكرمانى فى الحديث المذكور إذ قال : فإن قلت ظاهره أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى منزله ، وتقدم أنها قالت فلقيته مصعدا وأنا منهبطة ، قلت : وجه الجمع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بعد ذهابها ليطوف طواف الوداع فلقيها وهو صادر بعد الطواف وهى داخلة لطواف عمرتها ولحقته وهو بعد فى منزله بالمحصب ، اهـ . قلت: لم أجد فى رواية الجزم بقولها : لقيته مصعداً بل هذه هى الرواية المشكوك فيها ، ويشكل عليه أيضا أنه صلى الله عليه وسلم لما خرج بعد ذهابها فكيف لقيها وهى داخلة لطوافها فأين بقيت هى حتى خرج النبى صلى الله عليه وسلم وفرغ من طوافه ورجع وكان فى ذهن هذا العبد الضعيف عكس ذلك من زمان ، والروايات فى هذه

ثم افرغا ثم ائتيا هاهنا فإنى أنظركما حتى تأتيانى. ثم قال بعد ذلك: ثم جئته بسحر فقال: هل فرغتم؟ ولو كانت عائشة رضى الله عنها هى الآتية من مكة حين ذهب النبى صلى الله عليه وسلم إليها لكانت هى المنتظرة له دونه.

القصة مختلفة جداً، واختلف شراح الحديث سلفا وخلفا فى الجمع بين هذه الروايات، قال الحافظ فى حديث عائشة فى باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت: هو من عطف الخاص على العام، لأن الناس أعم من الطائفين، ولعلها أرادت بالناس من لم يطف طواف الوداع ويحتمل أن يكون الموصول صفة الناس من باب توسط العاطف بين الصفة والموصوف، والذى يغلب عندى أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت إلى آخره، وكذلك وقع عند أبى داود من طريق أبى بكر الحنفى عن أفلح بلفظ: فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فمر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة، وفى رواية مسلم فأذن فى أصحابه بالرحيل فخرج فمر بالبيت فطاف به قبل صلاة الصبح ثم خرج إلى المدينة. وقد أخرجه البخارى من هذا الوجه بلفظ: فارتحل الناس فمر متوجها إلى المدينة، أخرجه فى «باب الحج أشهر معلومات» قال عياض: قوله فى رواية القاسم يعنى هذه فجئنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فى منزله فقال: هل فرغت؟ قلت: نعم، فأذن بالرحيل، وفى رواية الأسود عن عائشة يعنى التى مضت فى «باب إذا حاضت بعد ما أفاضت» فلقينى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وأنا منهبطة، أو وأنا مصعدة وهو منهبط منها، وفى رواية صفية عنها يعنى عند مسلم فأقبلنا حتى أتيناه هو بالحصبة، وهذا موافق لرواية القاسم، وهما موافقان لحديث أنس يعنى الذى مضى فى «باب طواف الوداع» أنه صلى الله عليه وسلم رقد رقدة بالمحصب ثم ركب إلى البيت فطاف به. قال: وفى حديث الباب من الإشكال قوله: فمر

. . . .

بالبيت فطاف به بعد أن قال لعائشة: أفرغت؟ قالت: نعم، مع قولها فى الرواية الأخرى، إنه توجه لطواف الوداع وهى راجعة إلى المنزل الذى كان به ، قال: فيحتمل أنه أعاد طواف الوداع لأن منزله كان بالأبطح وهو بأعلى مكة، وخروجه من مكة إنما كان من أسفلها، فكأنه لما توجه طالبا للمدينة اجتاز بالمسجد ليخرج من أسفل مكة فكرر الطواف ليكون آخر عهده بالبيت، انتهى. والقاضى فى هذا معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن فظن أن الذى يقصد الخروج إلى المدينة من أسفل مكة يتحتم عليه المرور بالمسجد ، وليس كذلك كما شاهده من عاينه بل الراحل من منزله بالأبطح يمر مجتازا من ظاهر مكة إلى حيث مقصده من جهة المدينة، ولا يحتاج إلى المرور بالمسجد ولا يدخل إلى البلد أصلا ، قال عياض : وقد وقع فى رواية الأصيلى فى البخارى: فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن طاف بالبيت قال : فلم يذكر أنه أعاد الطواف ، فيحتمل أن طوافه هو طواف الوداع وأن لقاءه لعائشة كان حين انتقل من المحصب. كما عند عبد الرزاق أنه كره أن يقتدى الناس بإناخته بالبطحاء فرحل حتى أناخ على ظهر العقبة أو من ورائها ينتظرها، قال: فيحتمل أن يكون لقاؤه لها كان فى هذا الرحيل وأنه المكان الذى عنته فى رواية الأسود بقوله لها: موعدك بمكان كذا وكذا ثم طاف بعد ذلك طواف الوداع ، انتهى . وهذا التأويل حسن وهو يقتضى أن الرواية التى عزاها للأصيلى مسكوت عن ذكر طواف الوداع فيها، وقد بينا أن الصواب فيها فمر بالبيت فطاف به بدل قوله : ومن طاف بالبيت ، انتهى كلام الحافظ. وهكذا ذكره العينى مختصرا إلا أنه ذكره بلفظ «قيل» إذ قال: قيل الظاهر أن فيه تحريفا والصواب : فارتحل الناس ثم طاف بالبيت أى النبى صلى الله عليه وسلم قبل صلاة الصبح ، وكذا وقع فى رواية أبى داود من طريق أبى بكر الحنفى ، اه . ثم ذكر

. . . .

العينى روايتى أبى داود ومسلم المذكورتين فى كلام الحافظ ولم يتعرض لكلام القاضى عياض ولا إيراد الحافظ عليه ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الراجح فى حديث الباب أنا مصعدة من مكة وهو صلى الله عليه وسلم منهبط إليها واخترت ذلك لوجوه كثيرة : الأول منها أنه يخلو عن كثير من الإيرادات التى أوردها القاضى عياض والحافظ وغيرهما على روايات هذه القصة كما تقدم بعضها فى كلام الحافظ ، وسيأتى بعضها قريبا . الثانى أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم باب الإدلاج من المحصب ، وأجمعت الشراح قاطبة على ضبطها بسكون الدال وهو السير أول الليل ، وبتشديدها وهو السير آخر الليل ، وأثبتوا كليهما الأول بفعل عائشة إذ خرجت أول الليل، والثانى بفعله صلى الله عليه وسلم، قال الحافظ: الصواب تشديدها فإنه بالسكون سير أول الليل، وبالتشديد سير آخره وهو المراد ههنا. والمقصود الرحيل من المحصب سحرا وهو الواقع فى قصة عائشة، ويحتمل أن تكون الترجمة لأجل رحيل عائشة مع أخيها للاعتمار فإنها رحلت معه من أول الليل، ثم قال: قوله «مدلجا» هو بتشديد الدال أى سائرا من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفا النبى صلى الله عليه وسلم متوجها إلى طواف الوداع اﻫ . قال العينى: قوله «فلقيناه» أى لقينا النبى صلى الله عليه وسلم. قائل هذا عائشة : أرادت أنها وأخاها لقيا النبى صلى الله عليه وسلم مدلجا أى سائرا من آخر الليل فإنهما لما رجعا إلى المنزل بعد أن قضت عائشة العمرة صادفا النبى صلى الله عليه وسلم متوجها إلى طواف الوداع ، اﻫ وهكذا قالت الشراح كلهم : فى هذا الباب إن طواف عائشة كان فى أول الليل وخروجه صلى الله عليه وسلم كان فى آخر الليل، فكيف يمكن لقاؤها النبى صلى الله عليه وسلم وهو مصعد من مكة وهى منهبطة إليها!؟ الثالث أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى صبيحة هذه

. . . .

الليلة صلاة الفجر بمكة وقرأ فيها بالطور كما هو معروف عند العلماء، بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى حديث أم سلمة أنها قالت : شكوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفى آخره: ورسول الله صلى الله عليه وسلم حينئذ يصلى إلى جانب البيت وهو يقرأ بالطور اه . ولفظ النسائى عن أم سلمة قالت : يارسول الله والله ماطفت طواف الخروج، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلاة فطوفى على بعيرك من وراء الناس، وفى أخرى له طوفى من وراء الناس وأنت راكبة فقالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عند الكعبة يقرأ والطور ، وترجم البخارى فى صحيحه الجهر بقراءة صلاة الصبح وذكر فيه تعليقاقالت أم سلمة رضى الله عنها طفت وراء الناس والنبى صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرأ بالطور ، وقال ابن القيم باحثا عن موضع صلاته صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح صبيحة ليلة الوداع وذكر حديث طواف أم سلمة، وقد روى البخارى فى صحيحه فى هذه القصة أنه صلى الله عليه وسلم لما أراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت فقال لها : إذا أقيمت صلاة الصبح الحديث، فهو طواف الوداع بلا ريب فظهر أنه صلى الصبح يومئذ عند البيت وسمعته أم سلمة يقرأ فيها بالطور، ثم ارتحل صلى الله عليه وسلم إلى المدينة اه . الرابع أنه جزم بما اخترته ابن حزم وابن القيم كلاهما مع اختلاف يسير بينهما فقد قال ابن القيم بعد ذكر حديث الأسود هذا : فى هذا الحديث أنهما تلاقيا فى الطريق، وفى الأول أنه انتظرها فى منزله، قال ابن حزم : الصواب الذى لاشك فيه أنها كانت مصعدة من مكة وهو منهبط لأنها تقدمت إلى العمرة وانتظرها رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءت ثم نهض إلى طواف الوداع فلقيها منصرفة إلى المحصب عن مكة وهذا لا يصح فإنها قالت وهو منهبط منها

. . . .

وهذا يقتضى أن يكون بعد المحصب والخروج من مكة، فكيف يقول أبو محمد إنه نهض إلى طواف الوداع وهو منهبط من مكة؟ هذا محال وأبو محمد لم يحج وحديث القاسم عنها صريح فى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتظرها فى منزله بعد النفر حتى جاءت فارتحل وأذن للناس بالرحيل. فإذا كان حديث الأسود هذا محفوظا فصوابه لقينى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا مصعدة من مكة وهو منهبط إليها فإنها طافت وقضت عمرتها ثم أصعدت لميعاده فوافته وهو قد أخذ فى الهبوط إلى مكة للوداع فارتحل وأذن فى الناس بالرحيل ولا وجه لحديث الأسود غير هذا إه، وقد عرفت أنه لا خلاف بين ابن حزم وابن القيم فى صحة قولها: أنا مصعدة وهو منهبط، وما أورد ابن القيم على ابن حزم هو فى مرجع ضمير منها مع أنه ليس فى كلام ابن حزم لفظ منها، بل هو وارد فى الحديث، والظاهر عندى أن ضمير منها فى الحديث راجع إلى المحصب بتأويل البقعة، وكتب مولانا حسين على البنجابى الانهباط من الشيء يستعمل بمعنى الذهاب منه إه، وعلى هذا فيصح إرجاع الضمير إلى مكة أيضاً، ثم قال ابن القيم: وقد جمع بينهما بجمعين آخرين، وهما وهم، أحدهما أنه طاف للوداع مرتين: مرة بعد أن بعثها قبل فراغها، ومرة بعد فراغها للوداع، وهذا مع أنه وهم بين فإنه لا يرفع الإشكال بل يزيده، الثانى أنه انتقل من المحصب إلى ظهر العقبة فلقيته وهى منهبطة إلى مكة وهو مصعد إلى العقبة، وهذا أقبح من الأول، الخامس أنهم أجمعوا على أن خروج النبى صلى الله عليه وسلم كان من كدى من أسفل مكة، قال ابن القيم: وإنما خرج من أسفل مكة من الثنية السفلى بالاتفاق إه، وهكذا ذكره غيره، فلو رجع صلى الله عليه وسلم بعد طواف الوداع إلى المحصب فإن خرج من المحصب إلى المدينة لم يبق خروجه من أسفل مكة. ولو رجع إلى مكة مرة أخرى لزم دخوله مكة مرة ثانية كما مال إليه القاضى عياض. ورد عليه

. . . .

الحافظ ومال إلى أنه مر مجتازا من ظاهر مكة، وهو بعيد أيضا لأن من يمشي من المحصب إلى الثنية السفلى فالظاهر أنه يمشي في داخل البلد ولا حاجة له إلى المشي من ظاهر مكة، وقال الشيخ في البذل في شرح حديث أبي بكر الحنفي: (فارتحل) إلى المدينة (فمر بالبيت) لطواف الوداع، ووقع البيت في طريقه لأنه خرج من كدى من أسفل مكة إ ﻫ ، ولا يقال: إن الشيخ قدس سره معذور لأنه لم يشاهد تلك الأماكن أو لأنه لم يحج، فإنه قدس سره حج سبع مرات، وتوفي بالمدينة المطهرة زادها الله شرفا، وقال ابن القيم: والذي كأنك تراه من فعله صلى الله عليه وسلم أنه نزل بالمحصب وصلى به الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم نهض إلى مكة وطاف بها طواف الوداع ليلا ثم خرج من أسفلها إلى المدينة ولم يرجع إلى المحصب إﻫ . والسادس أنه لا يبقى على ما اخترته حاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات الصحيحة كما يظهر من كلام الشراح مثلا ، قال الحافظ في حديث عائشة في باب المعتمر إذا طاف طواف العمرة الخ قوله: فارتحل الناس ومن طاف بالبيت الذي يغلب عندي أنه وقع فيه تحريف، والصواب فارتحل الناس ثم طاف بالبيت كما تقدم قريبا في كلام الحافظ ولا تحريف فيه عند هذا العبد الضعيف، بل قوله: ومن طاف بالبيت عطف تفسير للناس، والمعنى أنه صلى الله عليه وسلم لما نادى بالرحيل في أصحابه بعد فراغ عائشة من عمرتها ورجوعها إلى المحصب ارتحل الذين فرغوا من طواف الوداع إلى المدينة قبل صلاة الصبح، ثم خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة متوجها إلى المدينة أي مريدا لها قاضيا لطواف الوداع، ويدل على ذلك لفظ ثم خرج بعد قوله فارتحل الناس، وتعبيره بقوله موجها إلى المدينة إشارة إلى أنه لم يرجع إلى المحصب بعد ذلك، ويؤيده رواية أبي بكر الحنفي عن أفلح عن القاسم عن عائشة في هذه القصة بلفظ قالت: ثم جئته بالسحر

قوله : (وعثمان ينهى عن المتعة) الظاهر أن[1] نهيه إنما كان تنزها وإرشادا إلى ماهو الأفضل عنده أي الإفراد، إلا أن العوام خيف عليهم أن يعدوه تحريما

فأذن فى أصحابه بالرحيل فارتحل فمر بالبيت قبل صلاة الصبح فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة . والعجب أن الحافظ قدس سره ذكر حديث أبى بكر الحنفى هذا فى تأييد التحريف فى حديث البخارى لاشتراك لفظ فارتحل وأنت ترى أن فى حديث البخارى بيان ارتحال الناس، وأما ارتحاله صلى الله عليه وسلم فعبره بلفظ : ثم خرج ، وأما فى حديث أبى داود فاقتصر على الإذن بالرحيل فى أصحابه ولم يذكر ارتحالهم، وذكر ارتحاله صلى الله عليه وسلم بقوله: ارتحل وهكذا فى رواية مسلم التى ذكرها الحافظ، وأما ما أخرجه البخارى فى «باب الحج أشهر معلومات» ولا إشكال فيه أيضا فإن قوله : فارتحل الناس بيان لمن فرغوا من طواف الوداع، وأما قوله : فمر متوجها إلى المدينة بيان لمشيه صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الذى ذكره الحافظ من رواية أبى بكر الحنفى بلفظ: فارتحل فمر بالبيت فطاف به حين خرج ثم انصرف متوجها إلى المدينة، ولا يبقى أيضاً تعارض بين رواية القاسم لجئنا وهو فى منزله وبين رواية المصعد والمنهبط الدالة على اللقاء فى الطريق لأنه صلى الله عليه وسلم شرع فى الخروج لكنه لم يخرج بعد من المحصب وهو المراد بمنزله، وقد تقدم فى كلام الحافظ أن لقاءه لعائشة كان عند المحصب كما عند عبد الرزاق، وإليه مال القاضى، وحسنه الحافظ كما تقدم فى كلامه. وإليه مال الكرمانى كما تقدم فى كلامه ، إذ جمع بين روايتى أتته فى منزله ولقيته مصعدا ، وعلى هذا تتحد الروايات كلها ، ولا يبقى بينها تعارض ولا تحريف فتأمل، فإن كان صوابا فمن الله عز وجل وفضله وإن كان خطأ فمن هذا العبد الضعيف ١٢ .

(١) اختلف فى سبب اختلاف عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما كما بسط فى الأوجز . قال الأبى : اختلف فى أى شىء اختلفا ، فقيل : فى الفسخ منعه

ذساح علی کرم الله وجهه بهما لئلا یعلموا نهی عثمان تحریما . ویمکن أن یکون

عثمان ورآه خاصاً بالصحابة، وأجازه علی ورآه عاماً ، وقیل: اختلفا فی التمتع اھ، قلت : هذا الثانی هو الظاهر من السیاق فإن علیا رضی الله عنه أهل بهما ولم یفسخ، وقال الباجی : ولعل عثمان إنما نهی عنه علی حسب ما نهی عمر بن الخطاب عن المتعة لا علی وجه التحریم ولکن علی وجه الحض علی الإفراد الذی هو أفضل لحمل ذلك المقداد علی المنع التام، أو خاف أن یحمل منه علی المنع التام فیترك الناس العمل به جملة حتی یظهر حکمه وینقطع عمله ، فقال عثمان : ذلك رأی یرید تفضیل الإفراد علیه اھ . ومختار المشایخ أن عثمان رضی الله تعالی عنه اقتدی فی ذلك بعمر ، وکان غرض عمر بذلك أن یکثر المشی إلی البیت أما من الصحابة فلیکون مشیهم سبباً للتبلیغ وتعلیم الناس ونشر العلوم ، وأما من غیرهم فللتعلم والاجتماع بالصحابة، فإن الحجاز کان مجتمع هؤلاء نجوم الهدایة ، وإلی هذا أشار الطحاوی إذ قال : فأراد عمر بالذی أمر به من ذلك أن یزار البیت فی کل عام مرتین ، وکره أن یتمتع الناس بالعمرة إلی الحج فلا یأتون البیت إلا مرة واحدة فی السنة اھ . قال الحافظ : إن عثمان لم یخف علیه أن التمتع والقران جائزان وإنما نهی عنهما لیعمل بالأفضل کما وقع لعمر لکن خشی علی رضی الله عنه أن یحمل غیره النهی علی التحریم، فأشاع جواز ذلك ، وکل منهما مجتهد مأجور اھ . ومال البغوی إلی أن عثمان رجع عن النهی بسکوته علی فعل علی فصار إجماعاً ، وقال الجصاص : قد روی عن عثمان أنه لم یکن ذلك منه علی وجه النهی ولکن علی وجه الاختیار، وذلك لمعان: أحدها الفضیلة لیکون الحج فی أشهره المعلومة، وتکون العمرة فی غیرها من الشهور، والثانی أنه أحب عمارة البیت وأن یکثر زواره فی غیرها من الشهور ، والثالث أنه رأی إدخال الرفق علی أهل الحرم اھ مختصراً من الأوجز . وتقدم الکلام علی نهی عمر رضی الله تعالی عنه عن المتعة قریباً ووجوهه فارجع إلیه ، ١٢ .

نهيه رضي الله تعالى عنه ظنا منه أن الجمع بينهما ـ وإن جمع النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه ـ إنما كان لعارض[١] ، فخاف على أن يعتقد الناس الحاضرون تحريم القرآن ليعلموا أن جوازه وتحريمه مذهبان فيتبعه[٢] من شاء ويقتدي بي من شاء

---

(١) كما يدل عليه ما روى عنه من العذر في ذلك، قال الحافظ : روى النسائي عن سعيد بن المسيب بلفظ: نهى عثمان عن التمتع فلبى علي وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان فقال له علي ألم تسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم تمتع قال: بلى، وله من وجه آخر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بهما جميعا، زاد مسلم من طريق عبد الله بن شقيق عن عثمان قال: أجل، ولكنا كنا خائفين، قال النووي : لعله أشار إلى عمرة القضية سنة سبع لكن لم يكن في تلك السنة حقيقة تمتع إنما كان عمرة وحدها، قال الحافظ: هي رواية شاذة، فقد روى الحديث مروان بن الحكم وسعيد بن المسيب وهما أعلم من ابن شقيق فلم يقولا ذلك ، والتمتع إنما كان في حجة الوداع، وقد قال ابن مسعود كما في الصحيحين: كنا آمن ما يكون الناس، وقال القرطبي : قوله خائفين أي من أن يكون أجر من أفرد أعظم من أجر من تمتع كذا قال ، وهو جمع حسن ولكن لا يخفى بعده، ويحتمل أن يكون عثمان أشار إلى أن الأصل في اختياره صلى الله عليه وسلم الفسخ إلى العمرة في حجة الوداع دفع اعتقاد قريش منع العمرة في أشهر الحج ، وكان ابتداء ذلك بالحديبية لأن إحرامهم بالعمرة كان في ذي القعدة وهو من أشهر الحج، وهناك يصح إطلاق كونهم خائفين أي من وقوع القتال بينهم وبين المشركين، وكانت أول عمرة وقعت في أشهر الحج، ثم جاءت عمرة القضية في ذي القعدة أيضاً، ثم أراد صلى الله عليه وسلم تأكد ذلك بالمبالغة فيه حتى أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة اهـ ١٢ .

(٢) أي من شاء يتبع عثمان رضي الله عنه ويمتنع عن التمتع والقران، ومن شاء يتبعني فيبيحهما ١٢

قوله : (وانسلخ صفر) وقصدوا بصفر هذا(١) المحرم لأنهم كانوا يجعلون

---

(١) قال الكرمانى « قوله كانوا يرون » أى يعتقدون ويجعلون المحرم صفراً أى يجعلون صفرا من الأشهر الحرم لا المحرم ، قال : فى الكشاف : النسىء هو تأخير حرمة الشهر إلى شهر آخر وربما زادوا فى عدد الشهور فيجعلونها ثلاثة عشر أو أربعة عشر ليتسع لهم الوقت، قال الطيبى : إن العرب كانوا يؤخرون المحرم إلى صفر وهو النسىء المذكور فى القرآن قال تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الكفر » فإن قلت : ما وجه تعلق انسلاخ صفر بالاعتمار فى أشهر الحج الذى هو المقصود من الحديث والمحرم وصفر ليسا من أشهر الحج، قلت : لما سموا المحرم صفراً وكان من جملة تصرفاتهم جعل السنة ثلاثة عشر شهراً صار صفر على هذا التقدير آخر السنة وآخر أشهر الحج ، أو يقال برىء الدبر هو عبارة عن مضى شهر ذى الحجة والمحرم إذ لا برأ بأقل من هذه المدة غالباً، وأما ذكر انسلاخ صفر الذى هو من الأشهر المحرم بزعمهم فلأجل أنه لو وقع قتال فى الطريق وفى مكة لقدروا على المقاتلة فكأنه قال : إذا انقضى شهر الحج وأثره والشهر الحرام جاز الاعتمار أو يراد بالصفر المحرم ويكون إذا انسلخ صفر كالبيان والبدل لقوله إذا برىء الدبر فإن الغالب أن البرأ لا يحصل من أثر سفر الحج إلا فى هذه المدة، وهى ما بين أربعين يوماً إلى خمسين ونحوه ، وهذا أظهر لكن بشرط أن يكون مرادهم من حرمة الاعتمار فى أشهر الحج أشهره وزمانا آخر بعده فيه أثره هذا ، وفى لفظ يجعلون المحرم صفرا لطف لصحة إرادة المعنى اللغوى من المحرم فهو من باب الإبهام . اهـ . وقال الحافظ: قوله يجعلون المحرم صفراً قال النووى : قال العلماء : المراد الإخبار عن النسىء الذى كانوا يفعلونه فى الجاهلية فكانوا يسمون المحرم صفراً ويحلونه ويؤخرون تحريم المحرم إلى نفس صفر لئلا تتوالى عليهم ثلاثة أشهر محرمة فيضيق عليهم

المحرم صفر وإلا فالعمرة فى صفر لم تكن محرمة عندهم، لأنه ليس من أشهر الحرم ولا لحج، (بياض فى الأصل[1]).

فيها ما اعتادوه من المقاتلة والغارة بعضهم على بعض، فضللهم الله فى ذلك فقال: «إنما النسيء زيادة» الآية، ووجه تعلق جواز الاعتمار بانسلاخ صفر مع كونه ليس من أشهر الحج وكذلك المحرم إنهم لما جعلوا المحرم صفراً ولا يستقرون ببلادهم فى الغالب ويبرأ(*) دبر إبلهم إلا عند انسلاخه ألحقوه بأشهر الحج على طريق التبعية، وجعلوا أول أشهر الاعتمار شهر المحرم الذى هو فى الأصل صفر والعمرة عندهم فى غير أشهر الحج، وأما تسمية الشهر صفرا فقال رؤبة أصلها إنهم كانوا يغيرون فيه بعضهم على بعض فيتركون منازلهم صفراً أى خالية من المتاع، وقيل لإصفار أماكنهم من أهلها اه. ثم قال الكرمانى: قال النووى: صفر هو مصروف بلا خلاف وحقه أن يكتب بالألف لأنه منصوب لكنه كتب بدونها وسواء كتب بها أم بحذفها لا بد من قرائته منونا، أقول اللغة الربعية إنهم يكتبون المنصوب بدون الألف قال: وهذه الألفاظ تقرأ كلها ساكنة الآخر موقوفا عليه لأن مرادهم السجع اه. قلت: بسط الحافظان الكلام على صرف صفر ومنعه، قال الحافظ بعد ما حكى عن النووى: إنه كان ينبغى أن يكتب بالألف وعلى تقدير حذفها لا بد من قرائته منصوبا لأنه مصروف بلا خلاف وسبقه عياض إلى نفى الخلاف فيه، لكن فى المحكم كان أبو عبيدة لا يصرفه فقيل له إنه لا يمتنع الصرف حتى يجتمع علتان فما هما قال: المعرفة والساعة، وفسره المطرزى بأن مراده أن الأزمنة ساعات والساعات مؤنثة اه مختصراً. ١٢.

(١) بياض فى الأصل، ولم يتعرض لذلك فى تقريرى الشيخين مولانا محمد

(*) كذا فى الأصل، والظاهر لا يبرأ ١٢ ز.

قوله : (تمتعت فنهاني ناس) لرؤيتهم[1] ما رآى عمر وعثمان .

حسن المكي ومولانا حسين علي البنجابي، ولا يبعد عندي أن الشيخ أراد التنبيه على التعارض الواقع في حديثي البخاري وأبي داود ، ففي حديث البخاري إذا انسلخ صفر كما ترى، وفي حديث أبي داود عن عبد الله بن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال والله ما أعمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة ، الحديث وفي آخره يقولون : إذا عفا الأثر وبرىء الدبر ودخل صفر حلت العمرة لمن اعتمر، والعجب أن شراح البخاري لا سيما الكرماني والحافظين والقسطلاني والسندي وشيخ الإسلام وصاحب التيسير لم يتعرضوا لذلك الاختلاف فإن نظر إلى الترجيح فظاهر أن رواية البخاري مرجحة لا سيما وقد وافقه مسلم إذ أخرجها برواية بهز عن وهيب بلفظ انسلخ صفر، ورواية أبي داود من طريق ابن جريج ومحمد بن إسحق عن عبد الله بن طاوس، وقد أخرجها النسائي برواية أبي أسامة بالشك بلفظ انسلخ صفر أو قال دخل صفر، ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إن المراد بلفظ صفر في حديث دخل صفر الصفر المعروف الحقيقي، والمراد في حديث انسلخ صفر، المحرم الذي يجعلونه صفر كما يدل عليه لفظ هذا الحديث ويجعلون المحرم صفر، وقد تقدم في كلام الشراح في وجه تعلق جواز العمرة بانسلاخ صفر أن المراد به المحرم كما تقدم في كلام الكرماني وغيره، قال القسطلاني: قوله وانسلخ صفر الذي هو المحرم في نفس الأمر وسموه صفرا أي إذا انقضى وانفصل شهر صفر ، اهـ ١٢ .

(١) قال الحافظ: لم أقف على أسمائهم وكان ذلك في زمن ابن الزبير وكان ينهى عن المتعة كما رواه مسلم من حديث أبي الزبير عنه وعن جابر، ونقل ابن أبي حاتم عن ابن الزبير أنه كان لا يرى التمتع إلا للمحصر، ووافقه علقمة وإبراهيم، وقال الجمهور : لا اختصاص بذلك للمحصر اهـ . وما أفاده الشيخ من قوله : لرؤيتهم

قوله : (تصير الآن حجتك مكية) الخ قصدوا[١] بذلك أن يرفض عمرته التي أتى بها ويحرم للحجة من مكة كما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه حين أمرهم بفسخ الحج وجعله عمرة، فرد عليه عطاء برواية جابر هذه (بياض[٢] في الأصل) ويمكن أن يقال: إن أبا شهاب هذا كان متمتعا كما يدل عليه قوله :قدمت متمتعا مكة بعمرة فكان له أن يتحلل من عمرته حتى يحرم ثانيا للحجة وأن يبقى

ما رأى عمر وعثمان ظاهر لأن المنع كان معروفا عنهما في هذا الزمان كما تقدم الكلام على مسلكيهما مفصلا في حديثيهما ١٢ .

(١) قال الحافظ: قوله حجتك مكية يعني قليلة الثواب لقلة مشقتها، وقال ابن بطال : معناه أنك تنشيء حجتك من مكة كما ينشيء أهل مكة منها فيفوتك فضل الإحرام من الميقات اه . والظاهر أن أبا شهاب أراد التحلل من عمرته ثم إنشاء الحج بإحرام مفرد كما يدل عليه قول أناس : تصير الآن حجتك مكية فلما استفتى عطاء أجاب بأنه لا بأس بذلك فإنه صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه أن يتحللوا من إحرامهم بعمرة ثم ينشئوا إحرام الحج من مكة، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله : قصدوا بذلك أن يرفض عمرته إلخ لعل الباعث على ذلك أن لفظ المتعة قد يطلق على فسخ الإحرام كما تقدم في وجوه نهي عمر وعثمان عن المتعة .

(٢) بياض في الأصل قليل، وفي تقرير مولانا محمد حسن المكي قوله تمتعت أي تمتعا اصطلاحيا لا فسخ الحج إلى العمرة «استاذ» وقوله: مكية لا آفاقية وهي ما بينه بقوله : أحلوا من إحرامكم اه . ولم أتحصل بعد الإشكال الذي يستشعر من كلام الشيخ قدس سره في تقريري الوالد قدس سره ومولانا محمد حسن المكي فإن معنى الحديث بظاهره واضح أن أبا شهاب أحرم بالعمرة وبفراغها يتحلل منها فيصير الآن إحرامه بالحج مكيا لا آفاقيا فأخبر عطاء أنه لا بأس بذلك فإن الصحابة كلهم فعلوا هكذا بأمره صلى الله عليه وسلم بأن يتحللوا من إحرامهم بالحج

على إحرامه حتى يضيف الإحرام على إحرامه إلا أن ناسا من أهل مكة لما أكدوا عليه التحلل من إحرام العمرة أتى عطاء يستفتيه فى ذلك فأمره عطاء بأنه لايجب عليه التحلل ، وهو مختار فى تحلله وعدم تحلله ، واحتج عليه ببقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم محرما بعد عمرته ، غاية الأمر أنه كان ذا هدى فلم يجز له التحلل ومن ليس له هدى جاز له الأمران[1] كلاهما والله أعلم .

قوله : (ليس له مسند[2] إلا هذا) أى فى باب الحج .

بالعمرة ثم ينشؤوا إحرام الحج من مكة، واستدلال عطاء على ذلك واضح فالظاهر أن عطاء أيده لأنه رد عليه ١٢ .

(١) صرح بذلك فى فروع الحنفية، قال شارح اللباب: المتمتع على نوعين متمتع يسوق الهدى ومتمتع لا يسوق، أما الأول فإذا دخل مكة طاف وسعى لعمرته وأقام محرما لأن سوقه مانع من إحلاله قبل يوم النحر، وأما الثانى فإذا دخل مكة طاف لعمرته وسعى وحلق استحبابا وإن أقام محرما جاز، وقال شارح الهداية : ظاهر كلام صاحب الكتاب أن التحلل حتم لمن لم يسق الهدى وذكر الأسبيجابى والزيلعى وغيرهما أنه بالخيار إن شاء أحرم بالحج بعدما حل من عمرته وإن شاء أحرم قبل أن يحل من عمرته اهـ مختصراً . وهذا عند الحنفية، واختلفت الأئمة فى شروط التمتع كما بسط فى الأوجز فى باب ماجاء فى التمتع وفيه أيضا فى موضع آخر لا يجوز التحلل لسائق الهدى عند الحنفية وأحمد خلافا للشافعى ومالك إذ قالا : بجواز التحلل له أيضا ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله ليس له حديث مسند أى لم يرو حديثا مرفوعا إلا هذا الحديث، قال مغلطائى: كأنه يقول : من كان هكذا لا يجعل حديثه أصلا من أصول العلم، قال الحافظ: إذا كان موصوفاً بصفة من يصحح حديثه لم يضره ذلك مع أنه قد توبع قد عليه ثم كلام مغلطائى محمول على ظاهر الإطلاق، وقد أجاب غيره

(فقال عثمان دعنى عنك) عنى[١] بذلك أنك تعمل ما أدى إليه اجتهادك وافعل ما علمته وعقلته فلا نتنازع .

قوله : (وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم) زاده تعميما للحكم لا بمعنى أن الصوم لا يجوز[٢] إلا عند رجوعه إلى الأمصار .

بأنه مقيد بالرواية عن عطاء فإن حديثه هذا طرف من حديث جابر الطويل الذى انفرد مسلم بسياقه من طريق جعفر بن محمد بن على عن أبيه عن جابر وفى هذا الطرف زيادة بيان لصفة التحلل من العمرة ليس فى الحديث الطويل حيث قال: فيه أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا ،ثم أقيموا حلالا إلى يوم التروية، وأهلوا بالحج اه . وقال القسطلانى: قوله ليس له حديث مسند أى ليس له حديث مسند يرويه مرفوعا أو ليس له مسند عن عطاء إلا هذا الحديث اه . وهذا الثانى هو الذى أشار إليه الحافظ بقوله: قد أجاب غيره الخ، وقال الكرمانى: قوله إلا هذا أى إلا هذا الحديث، وقيل : المراد ليس له مسند عن عطاء إلا هذا، لا مطلقا ، وهو مختار الشيخ قدس سره كما ترى، ويؤيده أن أبا شهاب هذا المعروف بأبى شهاب الحناط هو أبو شهاب الأكبر موسى بن نافع الأسدى روى عن مجاهد وعطاء وسعيد بن جبير وأبى على الوالبي ١٢ .

(١) ويؤيد ذلك ما قال الحافظ ، وقد رواه النسائى من طريق عبد الرحمن ابن حرملة عن سعيد بن المسيب بلفظ نهى عثمان عن التمتع وزاد فيه فلبى على وأصحابه بالعمرة فلم ينههم عثمان الحديث اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مذهب الجمهور منهم الحنفية وهو المشهور من قولى المالكية وهو أحد قولى الشافعى والمشهور من مذهب الشافعى وهو القول الثانى لمالك إنه يشترط الرجوع إلى وطنه، وقال أحمد والأول أى قول

قوله : (وخرج من كدى من أعلى مكة) بدل أو تفسير[1] من قوله من كداء .لا لقوله من كدى غايته أنه وقع بينه و بين المفسر فصل، ولاضير فيه .

الجمهوروقت الجواز ، والثانى أى قول الشافعى وقت الاستحباب كما بسط فى الأوجز عن نصوص الأئمة وفروعهم فى باب التمتع وفى آخر كتاب الحج ١٢ .

(١) أوله الشيخ قدس سره فراراً من نسبة الوهم إلى الراوى، وإلافالشراح حملوه على الوهم، قال الحافظ قوله من أعلى مكة كذارواه أبوأسامةفقلبه، والصواب مارواه عمرو وحاتم عن هشام دخل من كداء من أعلى مكة ، ثم ظهر لى أن الوهم فيه ممن دون أبى أسامة فقد رواه أحمدعن أبى أسامةعلى الصواب اه . وهكذا قال العينى إذ قال إن أبا أسامة قلب فى روايته ، والصواب مارواه غيره بالعكس اه مختصراً . وقال الكرمانى قوله من أعلى مكة: فإن قلت يفهم منه أنه خرج من أعلاها والأحاديث التى بعده وقبله تدل على أنه دخلها من أعلاها والتى قبله على أنه خرج من أسفلها ، قلت : لعل الخروج والدخول فى عام الفتح كلاهما كانا من أعلاها وأما فى الحج فكان الخروج من أسفلها هذا إذا كان كداء أولا وثانيا بفتح الكاف ، وأما إن كان الثانى بضمها فوجهه أن يقال إن من أعلى مكة متعلق بدخل ، ولفظ وخرج من كدى حال مقدرة بينهما فلا تحتاج إلى التخصيص بغير عام الفتح اه. قلت : وهذا الثانى هو الذى اختاره الشيخ قدس سره،وقال القسطلانى قوله من أعلى مكة استشكل هذا من جهة أن مفهومه أنه عليه السلام خرج من أعلى مكة ، والأحاديث السابقة أنه خرج من أسفلها،وأجاب الكرمانى فقال لعل الخروج والدخول الخ ، ثم تعقب على الكرمانى فقال : والذى فى الأصول المعتمدة ضبط الأول بالفتح والثانى بالضم ، ولاأعلم أنهمارويا بالفتح، والتوجيه الثانى الذى ذكره الكرمانى لايخفى مافيه من التكلف ، والذى يظهر ما قاله الحافظ ابن حجر أنه روى مقلوبا فى رواية أبى اسامة ، وأن الصواب

قوله : (ذهب النبي صلى الله عليه وسلم والعباس) رضي الله عنه ، ويمكن منه استنباط فضل مكة(١) أيضا حيث حمل أحجاره النبي صلى الله عليه وسلم على عاتقه الشريف .

ماواه غيره، وأن الوهم فيه ممن دون أبي أسامة لأن أحمد رواه عن أبي أسامة على الصواب المشهور أنه دخل من كداء بالفتح والمد ، وخرج من كدى بالضم والقصر ،اه مختصرا. قلت: ولم يذكر القسطلاني وجه التكلف في التوجيه الثاني ١٢

(١) ماقاله الشيخ في وجه المناسبة ألطف مما قاله العيني من قوله مطابقته للترجمة تؤخذ من قوله: لما بنيت الكعبة ، فإن قلت: الترجمة بنيان مكة وفي الحديث بنيان الكعبة، قلت: إن بنيان الكعبة كان سببا لبنيان مكة وبين السبب والمسبب ملائمة فيستأنس بهذا وجه المطابقة اهـ . ولم يتعرض غيره من الشراح لوجه المطابقة إلا ماقال السندي : قوله باب فضل مكة ماذكر في فضلها وفضل بنيانها إلا ما يتعلق ببناء الكعبة من الأحاديث، وفيه إشعار بأن بناء الكعبة فيه شرف وفضل لها ولبانيها وأهلها أي فضل وفخر أي فخر اهـ . وبسط ابن القيم في مبدأ الهدى الكلام على فضل مكة ، وذكرت الشراح ههنا بيان بعض أبنية الكعبة ، وبسط الكلام عليها في الأوجز بما لامزيد عليه ، وبسط فيها أبنيته العشرة المعروفة أولها بناء الملائكة ، ثم بناء آدم، ثم بناء أولاده، ثم بناء إبراهيم عليه السلام، فبناء العماليق، فبناء جرهم، فبناء قصي بن كلاب، فبناء قريش، فبناء ابن الزبير ، وبناء الحجاج ، ونظمها بعضهم فقال :

بنى بيت رب العرش عشر فخذهم	ملائكة الله الكرام وآدم
فشيث فابراهيم ثم عمالق	قصي قريش قبل هذين جرهم
وعبد الإله بن الزبير بنى كذا	بناء حجاج وهذا متمم

(باب توريث دور مكة)

اختلف العلماء(١) فيه ، ومذهب الإمام فيه أن دور مكة و بيوتها لا تورث

وهذا البناء الذى ذكر فى حديث الباب هو البناء الثامن من بناء قريش ، حضره النبى صلى الله عليه وسلم وهو ابن خمس وثلاثين سنة ، كما جزم به ابن إسحق وغيره من أهل المغازى ، وقيل ابن خمس وعشرين سنة كما جزم به موسى بن عقبة فى مغازيه وغيره من العلماء بسط فى الأوجز فى تفصيل هذا البناء أيضا ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله باب توريث دور مكة الخ ، أشار بهذه الترجمة إلى تضعيف حديث علقمة بن نضلة قال توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وما تدع رباع مكة إلا السوائب من احتاج سكن أخرجه ابن ماجه ، وفى إسناده انقطاع وإرسال ، وقال بظاهره ابن عمر ومجاهد وعطاء ، قال عبد الرزاق عن ابن جريج كان عطاء ينهى عن الكراء فى الحرم ، وأخبرنى أن عمر نهى أن تبوب دور مكة لأنها ينزل الحاج فى عرصاتها ، فكان أول من بوب داره سهيل بن عمرو ، واعتذر عن ذلك لعمر ، وروى الطحاوى عن مجاهد أنه قال مكة مباح لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها ، وروى عبد الرزاق عن مجاهد عن ابن عمر لا يحل بيع بيوت مكة ولا إجارتها ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ، وخالفه صاحبه أبو يوسف ، واختلف عن محمد ، وبالجواز قال الجمهور ، واختاره الطحاوى ، واختلف عن مالك فى ذلك ، وقال الأبهرى لم يختلف قول مالك وأصحابه فى أن مكة فتحت عنوة ، واختلفوا هل من بها على أهلها لعظم حرمتها أو أقرت للمسلمين ، ومن ثم جاء الاختلاف فى بيع دورها والكراء ، والراجح عند من قال إنها فتحت عنوة أن النبى صلى الله عليه وسلم من بها على أهلها فخالفت حكم غيرها من البلاد فى ذلك ، ذكره السهيلى وغيره ، وليس الاختلاف فى ذلك ناشئاً عن هذه المسئلة ، فقد اختلف أهل التأويل فى المراد

. . . .

بقوله هاهنا المسجد الحرام هل هو الحرم كله أو مكان الصلاة فقط، واختلفوا أيضاً هل المراد بقوله سواء فى الأمن والاحترام أو فيما هو أعم من ذلك وبواسطة ذلك نشأ الاختلاف المذكور أيضاً، اه مختصرا . قلت : وتعقب العينى على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى تضعيف حديث علقمة ، وقال روى الطحاوى هذا الحديث بطريقين برجال ثقات ، لكنه منقطع لأن علقمة ليس بصحابى ، ثم ذكر العينى لفظ الطحاوى بطريقين، وقال رواه البيهقى أيضاً ، وقال الموفق: واختلفت الرواية فى بيع رباع مكة وإجارة دورها ، فروى أن ذلك غير جائز وهو قول أبى حنيفة ومالك والثورى وأبى عبيد، وكرهه إسحق لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مكة: «لا تباع رباعها ولا تكرى بيوتها » رواه الأثرم بإسناده، وعن مجاهد عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « مكة حرام بيع رباعها، حرام إجارتها » وهذا نص رواه سعيد بن منصور فى سننه ، وروى أنها كانت تدعى السوائب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره مسدد فى مسنده ، ولأنها فتحت عنوة ولم تقسم ، فكانت موقوفة فلم يجز بيعها كسائر الأرض التى فتحها المسلمون عنوة ولم يقسموها ، والدليل على أنها فتحت عنوة قوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسوله والمؤمنين » الحديث متفق عليه، وروت أم هانىء أنها قالت أجرت حموين لى فأراد على قتلهما الحديث متفق عليه ولذلك أمر النبى صلى الله عليه وسلم بقتل أربعة فقتل منهم ابن خطل ومقيس بن صبابة، وهذا يدل على أنها فتحت عنوة ، والرواية الثانية أنه يجوز بيع رباعها وإجارة بيوتها وهو قول الشافعى وابن المنذر، وهو أظهر فى الحجة، لأن النبى صلى الله عليه وسلم لما قيل له أين تنزل غدا؟ قال: «وهل ترك لنا عقيل من رباع» متفق عليه

ولا تملك إلا باعتبار(١) البناء ، وقصد المؤلف إثبات تمليكها وتملكها ، وظاهر استدلاله بالآية أن المذكور فى معرض المساواة هو المسجد الحرام لا غير ،

ولأن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم كانت لهم دور بمكة فمنهم من باع ومنهم من ترك داره فى يد أعقابهم ، واشترى عمر دار السجن من صفوان بن أمية ، ولم يزل أهل مكة يتصرفون فى دورهم تصرف الملاك بالبيع وغيره ، ولم ينكره منكر فكان إجماعا ، وقد قرره النبى صلى الله عليه وسلم بنسبة دورهم إليهم ، فقال : « من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وأقرهم فى دورهم ورباعهم ، ولم ينقل أحداً عن داره ولا وجد منه مايدل على زوال أملاكهم ، وكذلك من بعده من الخلفاء حتى أن عمر رضى الله تعالى عنه مع شدته فى الحق لما احتاج إلى دار السجن لم يأخذها إلا بالبيع . وما روى من الأحاديث فى خلاف هذا فهو ضعيف ، وأما كونها فتحت عنوة فهو الصحيح الذى لا يمكن دفعه ، إلا أن النبى صلى الله عليه وسلم أقر أهلها فيها على أملاكهم ورباعهم، فيدل ذلك على أنه تركها لهم كما ترك لهوزان نساءهم وأبناءهم ، وعلى القول الأول من كان ساكن دار أو منزل فهو أحق به يسكنه ويسكنه ، وليس له بيعه ، ولا أخذ أجرته ، ومن احتاج إلى مسكن فله بذل الأجرة فيه ، وإن احتاج إلى الشراء فله ذلك كما فعل عمر رضى الله تعالى عنه، وكان أبو عبد الله إذا سكن أعطاهم أجرتها ، قال ابن عقيل : الخلاف فى غير مواضع المناسك ، أما بقاع المناسك كموضع السعى والرمى فحكمه حكم المساجد بغير خلاف اه مختصراً . قلت: ماحكى من تصرف أهل مكة فى بيوتهم تصرف الملاك من غير نكير، وكذلك شراء عمر دار السجن وغير ذلك من الأمور لا يخالف الحنفية فإنهم لم ينكروا ملك الأبنية والدور بل أنكروا ملك الأرض فإنها موقوفة عندهم والأبنية عليها كالأبنية على الأرض الموقوفة، فالأبنية ملك لأصحابها دون الأرض ١٢ .

(١) هذا هو المعروف من مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة رضى الله تعالى

فيكون غير المسجد من أراضى مكة أولى بالمالك وأحق بتصرفه ، وذلك بملك . ودلالة الرواية عليه من حيث إطلاق دارك بالإضافة وهو علامة الملك ، وكذلك قول الراوى : ورث أبا طالب يدل على جريان الإرث فيها ، والجواب أن تخصيص ذكر المسجد باستواء حقوقهم فيه لا ينفى الاستواء فى غير

عنه ، كما تقدم بيان الاختلاف بينه وبين الإمام الشافعى فى كلام الحافظ والموفق ، وهكذا حكى الخلاف بينهما غير واحد من نقلة المذاهب ، وقال العينى بعد ما حكى عن الطحاوى: حديث علقمة بن نضلة قال : كانت بيوت مكة تدعى السوائب ، لم يبع رباعها فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبى بكر ولا عمر . من احتاج سكن ، ومن استغنى أسكن ، ثم قال الطحاوى : فذهب قوم إلى هذه الآثار فقالوا: لا يجوز بيع أرض مكة ولا إجارتها ، وممن قال بهذا القول أبو حنيفة ومحمد والثورى ، قلت: أراد بالقوم هؤلاء وعطاء بن أبى رباح ومجاهداً ومالكا وإسحق وأبا عبيد ، ثم قال: وخالفهم فى ذلك آخرون فقالوا: لا بأس ببيع أرضها وإجارتها وجعلوها فى ذلك كسائر البلدان ، وممن ذهب إلى هذا القول أبو يوسف ، قلت : أراد بالآخرين طاوساً وعمرو بن دينار والشافعى وأحمد وابن المنذر معهم اهـ . ورجح الشيخ ابن القيم القول الأول وبسط فى دلائل الفريقين ثم قال: فالصواب القول بموجب الأدلة من الجانبين وأن الدور تملك وتوهب وتورث وتباع ويكون نقل الملك فى البناء لا فى الأرض والعرصة ، فلو زال بناؤه لم يكن له أن يبيع الأرض ، وله أن يبنيها ويعيدها كما كانت ، وهو أحق بها يسكنها ويسكن فيها من شاء ، وليس له أن يعارض على منفعة السكنى بعقد الإجارة ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع ونقل الملك فى رباعها إنما يقع على البناء لا على الأرض ذكره أصحاب أبى حنيفة اهـ مختصراً . ثم اشكل عليه ابن القيم بأنه كيف يمكن أن يصح البيع ولا تصح الإجارة ، ثم أجاب عنه بأن له نظائر فارجع إليه لو شئت

المسجد مع أن علة(١) الحكم، وهو التضييق على الحاج مشتركة،

التفصيل، ويشكل على هذا كله ما فى الدر المختار جاز بيع بناء بيوت مكة وأرضها بلا كراهة، وبه قال الشافعى إلى آخر ما ذكر من كلام أهل الفروع، قال ابن عابدين: قوله «بيوت مكة» أى اتفاقا لأنه ملك لمن بناه كمن بنى فى أرض الوقف له بيعه، وقوله: وأرضها جزم به فى الكنز وهو قولهما وإحدى الروايتين عن الإمام لأنها مملوكة لأهلها لظهور آثار الملك فيها، وهو الاختصاص بها شرعا وتمامه فى المنح وغيرها اهـ. وقال القارى فى شرح اللباب: لايجوز بيع شىء من أرض الحرم عند أبى حنيفة فى رواية أبى يوسف ومحمد عنه، وهو ظاهر الرواية، لأنه ليس بمملوك لأحد عنده لأنها موقوفة لقوله تعالى «والمسجد الحرام الذى جعلناه» الآية، وعندهما يجوز بيعها، وهو رواية الحسن عن أبى حنيفة، قال الصدر الشهيد فى الواقعات وعليه الفتوى، ولعله لاحظ عموم البلوى وجعل صاحب اللباب قول محمد مع ابى حنيفة فى عدم الجواز، وجعل غيره مع أبى يوسف فى الجواز، وأما بيع بناء مكة فلا بأس بالإجماع اهـ مختصرا ١٢.

(١) قال الجصاص فى أحكام القرآن: قال الله تعالى: «والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد». روى إسماعيل بن مهاجر عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مكة مناخ لا تباع رباعها، ولا تؤاجر بيوتها». وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: كانوا يرون الحرم كله مسجداً «سواء العاكف فيه والباد»، وروى عن عبد الرحمن بن ثابت «سواء العاكف فيه والباد» قال: من يجىء من الحاج والمعتمرين سواء فى المنازل ينزلون حيث شاءوا، غير أن لا يخرج من بيته ساكنه، وقال ابن عباس: العاكف فيه أهله، والباد من يأتيه من أرض أخرى، وأهله فى المنزل سواء، وليس ينبغى لهم أن يأخذوا من البادى إجارة المنزل،

. . . .

وروى الأعمش عن إبراهيم قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مكة حرمها الله لا يحل بيع رباعها ولا إجارة بيوتها » وروى الأعمش عن مجاهد عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله ، وروى عن علقمة بن نضلة قال : كانت رباع مكة فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبى بكر وعمر وعثمان تسمى السوائب ، الحديث ، وروى عن مجاهد قال : قال عمر : يا أهل مكة لا تتخذوا لدوركم أبواباً لينزل البادى حيث شاء ، ثم قال الجصاص بعد ذكر الآثار الآخر فى ذلك : قال أبو بكر : قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ما ذكرنا ، وروى عن الصحابة والتابعين ما وصفنا من كراهة بيع بيوت مكة ، وأن الناس كلهم فيها سواء ، وهذا يدل على أن تأويلهم لقوله تعالى « والمسجد الحرام» للحرم كله ، ثم ذكر الجصاص الأقوال الأخر المختلفة فى ذلك، وقال: قال أبو حنيفة : لا بأس ببيع بناء بيوت مكة وأكره بيع أراضيها ، ثم قال : قال أبو بكر : لم يتأول هؤلاء السلف المسجد الحرام على الحرم كله إلا والاسم شامل له من طريق الشرع ، إذ غير جائز أن يتأول الآية على معنى لا يحتمله اللفظ ، وفى ذلك دليل على أنهم قد علموا وقوع اسم المسجد على الحرم من طريق التوقيف ، ويدل عليه قوله تعالى « إلا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام» والمراد فيما روى الحديبية وهى بعيدة من المسجد قريبة من الحرم ، وروى أنها على شفير الحرم ، وروى المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم أن النبى صلى الله عليه وسلم كان مضربه فى الحل ومصلاه فى الحرم ، وهذا يدل على أنه أراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله ، ويدل عليه قوله تعالى « ويسألونك عن الشهر الحرام » الآية ، وفيها « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والمراد إخراج المسلمين من مكة حين هاجروا إلى المدينة ، فجعل المسجد الحرام عبارة عن الحرم،

وأما الإرث والإضافة(١) المذكورتان فى الرواية فباعتبار البناء أو سبق اليد كمن جلس فى مسجد فوضع ثمة ثوبه، أو ألقى خيمته فى وادى منى وغيره، فإنه أحق.

ويدل على أن المراد جميع الحرم كله قوله تعالى « ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم » والمراد به من انتهك حرمة الحرم بالظلم فيه، وإذا ثبت ذلك اقتضى قوله « سواء العاكف فيه والباد » تساوى الناس كلهم فى سكناه والمقام، وإنما أجاز أبو حنيفة إجارة البيوت إذا كان البناء ملكا للمؤاجر فيأخذ أجرة ملكه، وأما أجرة الأرض فلا تجوز اهـ مختصراً. وبسط الشيخ ابن القيم فى الهدى فى ذلك فقال: المراد بالمسجد الحرام ههنا الحرم كله كقوله تعالى: « إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » فهذا المراد به الحرم كله. وقوله: « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ». وفى الصحيح أنه أسرى به من بيت أم هانىء، وقال تعالى: « ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام » وليس المراد به حضور نفس موضع الصلاة اتفاقاً. وسياق آية الحج يدل على ذلك فإنه قال: « ومن يرد فيه بإلحاد بظلم » وهذا لا يختص بمقام الصلاة قطعاً بل المراد به الحرم كله، فالذى جعله للناس سواء هو الذى توعد من أراد الإلحاد فيه، فالحرم ومشاعره كالصفا والمروة ومنى وعرفة ومزدلفة لا يختص بها أحد دون أحد، بل هى مشتركة بين الناس، ولهذا امتنع النبى صلى الله عليه وسلم أن يبنى له بمنى، وقال: «منى مناخ من سبق» ولهذا ذهب جمهور الأئمة من السلف والخلف إلى أنه لا يجوز بيع أراضى مكة ولا إجارة بيوتها، وهذا مذهب مجاهد وعطاء فى أهل مكة، ومالك فى أهل المدينة، وأبى حنيفة رحمه الله فى أهل العراق، وسفيان الثورى والإمام أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه. ثم بسط الكلام على دلائله وقد تقدم بعضها ١٢.

(١) وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع فى الإرث والإضافة باعتبار الأبنية

غيره ، لسبق يده(١) ولا تملك هنا .

على أن الإضافة قد تكون بأدنى ملابسة أو اختصاص ، قال الله عز وجل : « وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت » وقال عز اسمه : « قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم » الآية ، وقال عز اسمه : « وقرن فى بيوتكن » الآية ، على القول بأن البيوت كلها كانت ملك النبى صلى الله عليه وسلم ، ولو قيل: إن البيوت كانت للأزواج ، فقوله صلى الله عليه وسلم : « ما بين بيتى ومنبرى روضة من رياض الجنة » وأما الاستدلال بحديث أسامة بن زيد فلا يصح أصلا عند هذا العبد الضعيف ، فإنه من باب استيلاء الكفار على أموال المسلمين ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، والحديث من مستدلات الجمهور فى قولهم إن المشركين يملكون بالاستيلاء ١٢ .

(١) قال الشيخ ابن القيم : فإن هذه المنفعة إنما يستحق أن يقدم فيها على غيره ، ويختص بها لسبقه وحاجته ، فإذا استغنى عنها لم يكن له أن يعاوض عليها كالجلوس فى الرحاب والطرق الواسعة والإقامة على المعادن وغيرها من المنافع والأعيان المشتركة التى من سبق إليها فهو أحق بها ما دام ينتفع ، فإذا استغنى لم يكن له أن يعاوض ، وقد صرح أرباب هذا القول بأن البيع نقل الملك فى رباعها إنما يقع على البناء لا على الأرض ، ذكره أصحاب أبى حنيفة رحمه الله تعالى ، ثم قال على : إنه لا يمنع البيع وإن كانت منافع أرضها ورباعها مشتركة بين المسلمين، فإنها تكون عند المشترى كذلك مشتركة المنفعة، إن احتاج سكن ، وإن استغنى أسكن كما كانت عند البائع ، فليس فى بيعها إبطال اشتراك المسلمين فى هذه المنفعة ، ونظير هذا جواز بيع أرض الخراج التى وقفها عمر رضى الله تعالى عنه على الصحيح الذى استقر الحال عليه من عمل الأمة قديماً وحديثاً ، فإنها تنتقل إلى المشترى خراجية كما كانت عند البائع اهـ ١٢ .

قوله : (نسبت الدور إلى عقيل) ، والإضافة أمارة الملك ، وقد عرفت ما فيه
قوله: (بني المطلب أشبه) وذلك لأن(١) عبد المطلب هو ابن هاشم فبنو هاشم هم

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . قال العيني : قوله قال أبو عبد الله هو البخاري نفسه ، وقوله بني المطلب أشبه بالصواب يعني بحذف العبد لأن عبد المطلب هو ابن هاشم ولفظ هاشم مغن عنه ، وأما المطلب فهو أخو هاشم وهما ابنان لعبد مناف ، فالمقصود أنهم تحالفوا على بني عبدمناف اه . وما قال العيني من قوله المقصود أنهم تحالفوا على بني عبدمناف ، تبع في ذلك الكرماني، وتبعهما القسطلاني في هذا ، وفيه إجمال مخل ، فإن ظاهره أن التحالف كان على جميع بني عبد مناف ، وليس الأمر كذلك بل التحالف إنما كان على ولدين من أولاد عبد مناف ، فإن لعبد مناف أربعة ولد : المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس، ونوفل ، وكان التحالف على الأولين منهم دون الآخرين ، ويدل على ذلك ما سيأتي في البخاري في أبواب الخمس عن جبير بن مطعم قال : مشيت أنا وعثمان ابن عفان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله أعطيت بني المطلب وتركتنا ونحن وهم منك بمنزلة واحدة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد » قال جبير : ولم يقسم النبي صلى الله عليه وسلم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل ، قال ابن إسحاق : عبدشمس وهاشم والمطلب إخوة لأم ، وكان نوفل أخاهم لأبيهم ، ولفظ أبي داود في هذه القصة عن جبير بن مطعم قال : لما كان يوم خيبر وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوي القربى في بني هاشم وبني المطلب، وترك بني نوفل وبني عبد شمس ، فانطلقت أنا وعثمان حتى أتينا النبي صلى الله عليه وسلم فقلنا : يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به منهم ، فما بال إخواننا بني المطلب أعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة ،

بنو عبد المطلب لاغير، فلايكون عطف بنى عبد المطلب على بنى هاشم مفيداً للزيادة ، وأما إذا كان اللفظ بنى المطلب، فإنه مفيد زيادة لأن المطلب أخو هاشم فبنو المطلب غير بنى هاشم .

قوله : (والأول أكثر) أى أقوى[١] إسناداً لكثرة رواته وأنت تعلم

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا وبنو المطلب لا نفترق فى جاهلية ولا إسلام » الحديث ، قال الشيخ فى البذل : وأما بنو عبد شمس وبنو نـ [illegible] فإنهما افترقا من بنى هاشم ، وذلك أن كفار قريش لما تحالفوا على بنى هاشم وكتبوا الكتاب أن لاينا كحوهم ولايبايعوهم ، دخل بنو المطلب مع بنى هاشم ، وخرج بنو عبدشمس وبنو نوفل فدخلوا مع كفار قريش فى حلفهم ، وفارقوا بنى هاشم اهـ . قال الكرمانى: قال الخطابى: إن قريشاً تحالفوا على أن لايكلموا بنى هاشم ولا يجالسوهم ولا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيشبه أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما اختار النزول فى ذلك الموضع شكراً لله على النعمة فى دخول مكة ظاهراً ، ونقضاً لما تعاقدوه بينهم وتقاسموا عليه من ذلك ، قال ابن الأثير: وقريش تضافروا على بنى هاشم والمطلب حتى حصروهم فى الشعب بعد المبعث بست سنين ، فمكثوا فى ذلك الحصار ثلاث سنين ، قال النووى : معنى تقاسمهم على الكفر تحالفهم على إخراج النبى صلى الله عليه وسلم وبنى هاشم والمطلب من مكة إلى هذا الشعب ، وهو خيف بنى كنانة. وكتبوا بينهم الصحيفة المشهورة، فأرسل الله عليها الأرضة فأكلت مافيها من الكفر وتركت مافيها من ذكر الله ، فأخبر جبريل النبى صلى الله عليه وسلم بذلك. فأخبر به عمه أباطالب فأخبرهم عن النبى صلى الله عليه وسلم بذلك ، فوجدوه كما قاله ، والقصة مشهورة اهـ .

(١) قال الكرمانى: قوله الأول أكثر أى حديث ليحجن يعنى رواته أكثر

أنه لامنافاة بين الروايتين ، فإن صدق الإثبات لايتوقف إلا على الوجود ولو مرة فيمكن أن يحج البيت بعد يأجوج ومأجوج، ثم لا يحج إلى قيام الساعة، والذى أشكل على المؤلف أنه فهم من الحج بعدهما امتداده إلى نفخ الصور ، فجعل بين الحديثين معارضة ، وليس كذلك .

عددا من رواة الثانى فهو المرجح، فان قلت : ماوجه المعارضة بينهما حتى يحتاج إلى الترجيح ؟ قلت : المفهوم من الأول أن البيت يحج بعد أشراط الساعة ،ومن الثانى أنه لايحج بعدها ، مع أن العمل بمقتضاهما صحيح ظاهر وهو أنه يحج بعد يأجوج مرة ، ثم يصير عند ظهور قرب الساعة متروكا ، قال التيمى : قال البخارى والأول أكثر يعنى أن البيت يحج إلى قيام القيامة اهـ ، وبذلك جمع غير واحد من شراح الحديث ، قال الحافظ : قال البخارى : والأول أكثر أى لاتفاق من تقدم ذكره على هذا اللفظ وانفراد شعبة بما يخالفهم ، وإنما قال ذلك لأن ظاهرهما التعارض، لكن يمكن الجمع بينهما فإنه لايلزم من حج الناس بعد خروج يأجوج مأجوج أن يمتنع الحج فى وقت ما عند قرب ظهور الساعة ، ويظهر والله أعلم أن المراد بقوله ليحجن البيت أى مكان البيت لما سيأتى بعد باب أن الحبشة إذا خربوه لم يعمر بعد ذلك اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى قوله : الأول أكثر دفع التعاوض، وهو أن قوله فى الحديث الأول بعد يأجوج يدل على أن الحج يكون إلى قيام الساعة ، فإذا قامت الساعة ولم يبق أحد لايبقى الحج أيضا، وذلك لأن كلمة بعد تمتد إلى قيام الساعة ، والحديث الثانى يدل على أن توقف الحج يكون قبل قيام الساعة ، يعنى يتوقف الحج ثم تقوم الساعة ، لا أن الحج يتوقف بقيام الساعة ، يعنى تقوم الساعة فبسببه يتوقف الحج كما هو ظاهر الحديث الأول ، فدفعه بأن الأول وهو بقاء الحج إلى قيام الساعة أكثر وأصح، فلا يعارضه الثانى ، وقلنا لامعارضة لأن بعد يأجوج لايجب أن يمتد إلى قيام

(قوله : (لا أدع فيها صفراء ولا بيضاء) الخ فيه الترجمة(١) حيث ثبت أن البيت كان له مالا وليس إلا لينفق عليه عند الضروة، ومن حوائجه الكسوة .

الساعة بل جاز أن ينتهى إلى هبوب الريح الطيبة التى لا تبقى من كان فى قلبه مثقال ذرة من إيمان ، فيتوقف الحج حينئذ ، ثم بعد ذلك تقوم الساعة ، فوافق الحديث الأول بالثانى اه . قلت : بسط الكلام فى زمان هدم الكعبة فى الإشاعة لأشراط الساعة ، وقال اختلفوا فى هدم الكعبة هل هو فى زمن عيسى عليه السلام، أو عند قيام الساعة حين لا يبقى أحد يقول الله الله ، وبسط الكلام على ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) اختلفو فى مناسبة الحديث بالترجمة ، قال الكرمانى : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهبا ولا فضة ، كانوا يطرحون مايهدى إلى البيت فى صندوق ثم يقسمه الحجبة بينهم فأراد عمر أن يقسمه بين المسلمين، قال شارح التراجم: وجه مناسبة الحديث للترجمة أن الكعبة لم تزل معظمة تقصد بالهدايا تعظيما لها، فالكسوة من باب التعظيم لها، أقول لعلها كانت مكسوة وقت جلوس عمر رضى الله عنه فحيث لم ينكر وقررها دل على جوازها ، أو الحديث مختصرا والمراد بالكسوة تمويهها بالذهب والفضة ، وقال الحافظ : قوله صفراء ولا بيضاء أى ذهبا ولا فضة، قال القرطبى: غلط من ظن أن المراد بذلك حلية الكعبة، وإنما أراد الكنز الذى بها وهو ما كان يهدى إليها فيدخر مايزيد عن الحاجة، وأما الحلى فحبسة عليها كالقناديل فلا يجوز صرفها فى غيرها، وقال ابن الجوزى: كانوا فى الجاهلية يهدون إلى الكعبة المال تعظيما لها فيجتمع فيها ، قال الإسماعيلى : ليس فى حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر، يعنى فلا يطابق الترجمة، وقال ابن بطال معنى الترجمة صحيح، ووجهها أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره، كما يتفاخرون بتسبيل الأموال. فأراد البخارى أن عمر لما رآى قسمة الذهب والفضة صوابا. وكان حكم الكسوة حكم المال تجوز قسمتها بل

. . . .

ما فضل من كسوتها أولى بالقسمة ، وقال ابن المنير فى الحاشية : يحتمل أن يكون مقصوده التنبيه على أن كسوة الكعبة مشروع ، والحجة فيه أنها لم تزل تقصد بالمال يوضع فيها على معنى الزينة إعظاما لها فالكسوة من هذا القبيل . قال : ويحتمل أن يكون أراد ما فى بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون هناك طريق موافقة للترجمة[1] . إما لخلل شرطها ، وإما لتبحر الناظر فى ذلك ، وإذا تقرر ذلك فيحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، فالمال يطلق على كل شىء فيدخل فيه الكسوة ، وقد ثبت فى الحديث: « ليس لك من مالك إلا ما لبست فأبليت » ، قال : ويحتمل أيضاً فذكر نحو ما قال ابن بطال ، وزاد : فأراد التنبيه على أنه موضع اجتهاد ، وإن رأى عمر جواز التصرف فى المصالح ، وأما الترك الذى احتج به عليه شيبة فليس صريحاً فى المنع ، والذى يظهر جواز قسمة الكسوة العتيقة ، إذ فى بقائها تعريض لإتلافها ولا جمال فى كسوة عتيقة مطوية ، قال : ويؤخذ من رأى عمر أن صرف المال فى المصالح آكد من صرفه فى كسوة الكعبة ، لكن الكسوة فى هذه الأزمنة أهم ، قال : واستدلال ابن بطال بالترك على إيجاب بقاء الأحباس لا يتم إلا إن كان القصد بمال الكعبة إقامتها وحفظ أصولها إذا احتيج إلى ذلك ، ويحتمل أن يكون القصد منه منفعة أهل الكعبة وسدنتها وإرصاده لمصالح الحرم . أو لأعم من ذلك ، وعلى كل تقدير فهو تحبيس لا نظير له . فلا يقاس عليه . قال الحافظ : ولم أر فى شىء من طرق حديث شيبة هذا ما يتعلق بالكسوة . إلا أن الفاكهى روى فى كتاب مكة عن عائشة قالت : دخل على شيبة الحجبى فقال : يا أم المؤمنين إن ثياب

---

(١) كذا فى الأصل ، وزاد فى العينى ههنا وتركه إياه إما لخلل الخ ، وهذا أوضح ١٢ .

. . . .

الكعبة تجتمع عندنا فتكثر فننزعها ونحفر بياراً فنعمقها وندفنها لكيلا تلبسها الحائض والجنب ، قالت : بئس ماصنعت ، ولكن بعها فاجعل ثمنها فى سبيل الله وفى المساكين ، فإنها إذا نزعت عنها لم يضر من لبسها من حائض أو جنب ، فكان شيبة يبعث بها إلى اليمن فتباع له فيضعها حيث أمرته ، وأخرجه البيهقى من هذا الوجه لكن فى إسناده راو ضعيف ، وإسناد الفاكهى سالم منه ، وأخرج الفاكهى أيضاً عن رجل من بنى شيبة قال : رأيت شيبة يقسم ما سقط من كسوة الكعبة على المساكين ، وأخرج من طريق ابن أبى نجيح عن أبيه أن عمر رضى الله عنه كان ينزع كسوة البيت كل سنة فيقسمها على الحاج ، فلعل البخارى أشار إلى شىء من ذلك ، اه مختصراً . ولخص العينى كلام الشراح المذكورين فأجمل وأجاد إذ قال : مطابقته للترجمة من وجوه : الأول : أنه معلوم أن الملوك فى كل زمان كانوا يتفاخرون بكسوة الكعبة برفيع الثياب المنسوجة بالذهب وغيره ، كما يتفاخرون بتسبيل الأموال لها ، فأراد البخارى أن عمر لما رأى قسمة الذهب والفضة صواباً كان حكم الكسوة حكم المال يجوز قسمتها . الثانى : يحتمل أن يكون مقصود البخارى التنبيه على أن الكسوة مشروع ، لأن الكعبة لم تزل تقصد بالمال على معنى الزينة إعظاماً لها ، فالكسوة من هذا القبيل . الثالث : يحتمل أن يكون أراد ما فى بعض طرق الحديث كعادته ، ويكون طريق موافقة للترجمة وتركه إياه ، إما لخلل شرطه وإما لتبحر الناظر فيه . الرابع : يحتمل أن يكون أخذه من قول عمر : لا أخرج حتى أقسم مال الكعبة ، والمال يطلق على كل ما يتمول به ، فيدخل فيه الكسوة . الخامس : لعل الكعبة كانت مكسوة وقت جلوس عمر ، فحيث لم ينكره وقررها دل على جوازها . السادس : يحتمل أن يكون الحديث مختصراً طوى فيه ذكر الكسوة . فمن هذه الوجوه يتوجه الرد

. . . .

على الإسماعيلى فى قوله : ليس فى حديث الباب لكسوة الكعبة ذكر ، يعنى فلا يطابق الترجمة، اه مختصراً . قلت : ويختلف على هذه الوجوه غرض الترجمة أيضاً ، فباعتبار بعض الوجوه غرضها مشروعية الكسوة ، وببعض الوجوه الأخر حكم التصرف فى كسوة الكعبة ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : به صفراء وبيضاء واسطى زينت اورسنگاركرنى كعبه كى تهى اوراسمين كسوة بهى هى - تو كسوة كعبه جائز هوا اوركرنا جاهئى . وفى هذا الزمان أيضاً يعطى الناس للشيبى المال للبيت ، فهو يضع عنده لوقت حاجتها اه . وقال السندى : موافقة الحديث بالترجمة إما باعتبار أن الحديث يدل على أن تعظيم الكعبة بوضع المال فيها مشروع معتاد من قديم الزمان ، وقد قرره الشارع ، ورجع عمر رضى الله عنه عما قصد من تقسيمها إلى إبقائها على حالها ، فإذا كان ذلك التعظيم مشروعاً مع أنه أمر غير ظاهر ، فيكون التعظيم بالكسوة مع أنه تعظيم ظاهر وزينة باهرة مشروع بالأولى ، وأما باعتبار أن عمر رأى قسمة اموال الكعبة لا وضعها فى كسوتها ، فعلم أن كسوتها دون حاجة المسلمين ، وبه يعلم أنه ينبغى قسمة الكسوة بين المحتاجين إذا نزعت اه . قلت : وعلى الاحتمال الثانى من كلام السندى يكون غرض الترجمة عدم استحسان الكسوة ، وهو مؤدى القول الرابع من أقوال العينى ، وهو مؤدى ما تقدم فى كلام الحافظ عن ابن المنير ، يؤخذ من رأى عمر أن صرف المال فى المصالح آكد من صرفه فى الكسوة ، ويبعد هذا التوجيه أن الكسوة ثابت عن عمر رضى الله تعالى عنه كما بسط فى بيان كسوة الكعبة من الأوجز ، وفيها أن النبى صلى الله عليه وسلم كسا الكعبة ثياباً يمانية ، ثم كساها أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ، وعثمان رضى الله عنه ، ومن بعدهم ، وأن عمر كان يكسوها من بيت المال فيكسوها

قوله : (ومعه من يستره من الناس) وذلك فى عمرة(١) القضاء ، ولذلك لم يصل فى البيت لعدم القدرة على محو التصاوير وطمسها وعدم جواز الدخول

القباطى ، وغير ذلك من الروايات الدالة على أن عمر رضى الله عنه كان يكسوها ، وبسط القسطلانى اختلاف العلماء فى الكسوة : هل يجوز التصرف فيها بالبيع وغيره أم لا ؟ وفى شرح اللباب أمر كسوة الكعبة زادها الله شرفاً وكرماً إلى السلطان إذا صارت خلقاً ، إن شاء باع وصرف ثمنها فى مصالح البيت ، وإن شاء ملكها لأحد من المسلمين إذا كان من المساكين ، وإن شاء فرقها على الفقراء سواء من أهل مكة وغيرهم ، ولا بأس بالشراء من الفقراء بعد أخذهم وقبضهم على ما فى النخبة . لكن فى البحر الزاخر لا يجوز قطع شىء من كسوة الكعبة ولا نقله ولا بيعه ولا شراؤه، ولا عبرة بما يتوهم الناس أنهم يشترونه من بنى شيبة فإنهم لا يملكونه اه . وهو محمول على غير الخلق أو على ما إذا كانوا أغنياء أو على ما إذا لم يملكهم السلطان، أو على أن أصل الكسوة من الأوقاف فيعمل على وفق شرط الواقف، وليس فيه التصرف للسلطان ولا لغيره إلى آخر ما بسط ، وفى الدر المختار : لايجوز شراء الكسوة من بنى شيبة، بل من الإمام أو نائبه ، وذكر ابن عابدين الاختلاف فى ذلك ١٢ .

(١) وهو كذلك ، قال الحافظ : قوله اعتمر ، أى فى سنة سبع عام القضية، قال النووى : قال العلماء سبب ترك دخوله صلى الله عليه وسلم ما كان فى البيت من الأصنام والصور ، ولم يكن المشركون يتركونه ليغيرها ، فلما كان بالفتح أمر بإزالة الصور ثم دخلها . يعنى كما فى حديث ابن عباس الذى بعده ، ويحتمل أن يكون دخول البيت لم يقع فى الشرط . فلو أراد دخوله لمنعوه كما منعوه من الإقامة بمكة زيادة على الثلاث ، فلم يقصد دخوله لئلا يمنعوه ، وفى السيرة عن على : أنه دخلها قبل الهجرة فأزال شيئاً من الأصنام ، وفى الطبقات عن عثمان

حال وجودها فيها ، وفيه دلالة على ترك التشرف بالأمكنة المتبركة إذا كان فيها نوع من الكفر والشرك .

ابن طلحة نحو ذلك . فإن ثبت ذلك لم يشكل على الوجه الأول ، لأن ذلك الدخول كان لإزالة شيء من المنكرات لا لقصد العبادة ، والإزالة فى الهدنة كانت غير ممكنة بخلاف يوم الفتح اه . قلت : والوجه الأول هو المتعين لما فى حديث ابن عباس الآتى قال : «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم أبى أن يدخل البيت وفيه الآلهة ، فأمر بها فأخرجت » الحديث . ولا يذهب عليك أن الإمام البخارى ترجم على حديث الباب « باب من لم يدخل الكعبة » قال الحافظ : كأنه أشار بهذه الترجمة إلى الرد على من زعم أن دخولها من مناسك الحج ، واقتصر المصنف على الاحتجاج بفعل عمر لأنه أشهر من روى عن النبى صلى الله عليه وسلم دخول الكعبة ، فلو كان دخولها عنده من المناسك لما أخل به مع كثرة اتباعه اه . وقال فى موضع آخر : حكى القرطبى عن بعض العلماء أن دخول البيت من مناسك الحج ، ورده بأن النبى صلى الله عليه وسلم إنما دخله عام الفتح ولم يكن حينئذ محرماً ، وأما مارواه أبو داود والترمذى وصححه هو وابن خزيمة والحاكم عن عائشة « أنه صلى الله عليه وسلم خرج من عندها وهو قرير العين ثم رجع وهو كئيب ، فقال : دخلت الكعبة فأخاف أن أكون شققت على أمتى » فقد يتمسك به لصاحب هذا القول لكون عائشة لم تكن معه فى الفتح ولا فى عمرته ، فتعين أن القصة كانت فى حجته ، وهو المطلوب ، وبذلك جزم البيهقى ، ويحتمل أن يكون صلى الله عليه وسلم قال ذلك لعائشة بالمدينة بعد رجوعه ، وليس فى السياق ما يمنع ذلك ، ثم قال فى الجمع بين الاختلاف : الواقع فى صلاته صلى الله عليه وسلم فى الكعبة ، قال ابن حبان : الأشبه عندى فى الجمع أن يجعل الخبران فى وقتين ، فيقال : لما دخل الكعبة فى الفتح صلى فيها ، ويجعل نفى

. . . .

الصلاة فى الكعبة فى حجته ، فإذا حمل على ذلك بطل التعارض ، وهذا جمع حسن ، لكن تعقبه النووى بأنه لا خلاف أنه صلى الله عليه وسلم دخل فى يوم الفتح لا فى حجة الوداع ، ويشهد له ما روى الأزرقى فى كتاب مكة عن سفيان عن غير واحد من أهل العلم : أنه صلى الله عليه وسلم إنما دخل الكعبة مرة واحدة عام الفتح ثم حج فلم يدخلها ، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمتنع أن يكون دخلها عام الفتح مرتين ، ويكون المراد بالواحدة التى فى خبر ابن عيينة وحدة السفر لا وحدة الدخول، اه مختصرا . قلت : بسط الكلام على هذه الأحاديث فى الأوجز ورجح دخوله صلى الله عليه وسلم فى حجة الوداع أيضاً لرواية أبى داود وغيره عن عائشة خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من عندها وهو قرير العين « الحديث » وتعقب على ماقاله الحافظ احتمالا ، والشيخ ابن القيم جزما إذ قال : ليس فيه أنه كان فى حجته بل إذا تأملته حق التأمل أطلعك التأمل على أنه كان فى غزوة الفتح اه . وتعقب عليه فى الأوجز بأن من تأمل فى الحديث حق التأمل لا يتردد فى أنه ليس من قصة الفتح ، لأن كآبة دخول البيت ليست بهذه المثابة التى تستمر وتمتد إلى وصوله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة بعد الفراغ من فتح مكة وغيرها ، حتى غلبت على هذه المسرات كلها ، حتى استفسرت عائشة بمجرد رؤيته صلى الله عليه وسلم وجه الحزن إلى آخر ما بسط فى الأوجز من البحث فى ذلك ، وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى : لم يدخل صلى الله عليه وسلم فى عمرة القضاء لما كان فيها من الآلهة ، ولم يقدر على إخراجها ، ثم دخلها فى فتح مكة وصلى فيها على الأصح ، وكذلك دخلها فى حجة الوداع. لكنه لم يرو أحد أنه صلى فيها أم لا ، وذكر أصحاب الفروع من الأئمة الأربعة دخول البيت فى المندوبات ، كما صرح بذلك الموفق فى المغنى ، والنووى فى مناسكه ، وشارح

قوله : (أرأيت باليمن إلخ)، إنما قال له(١) ذاك لأنه حمل قول السائل على الاعتذار والتعلل عن مسه .

اللباب ، والدردير ، وفى الدر المختار يندب دخول البيت إذا لم يشتمل على إيذاء نفسه أو غيره ، قال ابن عابدين : ينبغى أن يقصد مصلاه صلى الله عليه وسلم ، وفى شرح اللباب : ويحرم أخذ الأجرة ممن يدخل بلا خلاف بين علماء الإسلام، وقد صرحوا بأن ما حرم أخذه حرم دفعه إلا لضرورة . ولا ضرورة هاهنا لأن دخول البيت ليس من مناسك الحج ، اه مختصرا .

(١) قال الكرمانى : قوله اجعل إلخ أى قال ابن عمر للسائل ، وقد كان يمنيا إذا جئت طالبا للسنة فاترك الرأى وقول، أرأيت ونحوه باليمن واتبع السنة ، ولا تتعرض لغير ذلك اهـ ، وقال الحافظ: قوله سأله رجل ، هو الزبير الراوى ، كذلك وقع عند أبى داود الطيالسى عن حماد حدثنا الزبير سألت ابن عمر ، وقوله باليمن يشعر بأن الرجل يمانى ، وقد وقع فى رواية أبى داود المذكورة : اجعل أرأيت عند ذلك الكوكب ، وإنما قال له ذلك ، لأنه فهم منه معارضة الحديث بالرأى ، فأنكر عليه ذلك أمره إذا سمع الحديث أن يأخذ به ويتقى الرأى، والظاهر أن ابن عمر لم ير الزحام عذرا فى ترك الاستلام ، وقد روى سعيد بن منصور عن القاسم بن محمد قال : رأيت ابن عمر يزاحم على الركن حتى يدمى ، ومن طريق أخرى أنه قيل له فى ذلك ، فقال هوت الأفئدة إليه فأريد أن يكون فؤادى معهم ، وروى الفاكهى من طرق ابن عباس كراهة المزاحمة فقال : لا يؤذى ولا يؤذى اهـ . وقال القسطلانى قوله اجعل الخ . كأنه فهم عنه من كثرة السؤال التدريج إلى الترك المؤدى إلى عدم الاحترام والتعظيم المطلوب شرعاً اهـ ١٢ .

(قال محمد بن يوسف) الفربرى[١] يعنى بذلك أنه لم يسمعه من البخارى مشافهة[٢] .

قوله : (انطلقى عنك وأبت) وذلك لما علمت[٣] أن المس لا يمكن دون

---

(١) ما أفاده الشيخ واضح ، قال الحافظ : قال أبو على الجيانى : وقع عند الأصيلى الزبير بن عدى بدال مهملة بعدها ياء مشددة وهو وهم ، وصوابه عربى براء مهملة مفتوحة بعدها موحدة كذلك رواه سائر الرواة عن الفربرى ، وكأن البخارى استشعر هذا التصحيف فأشار إلى التحذير منه ، فحكى الفربرى أنه وجد فى كتاب أبى جعفر يعنى محمد بن أبى حاتم وراق البخارى قال: قال أبو عبد الله يعنى البخارى : الزبير بن عربى هذا بصرى ، والزبير بن عدى كوفى، هكذا وقع عند أبى ذر عن شيوخه عن الفربرى ، وعند الترمذى عقب هذا الحديث : الزبير هذا هو ابن عربى ، وأما الزبير بن عدى فهو كوفى، ويؤيده أن فى رواية أبى داود المقدم ذكرها الزبير بن العربى بزيادة ألف ولام ، وذلك مما يرفع الإشكال اهـ . قال الكرمانى : هما تابعيان فاضبط ولا يلتبس عليك . قال الغسانى : وقع فى نسخة الأصيلى بالدال المهملة وهو وهم ، اهـ ١٢.

(٢) بل وجده مكتوبا فى كتاب أبى جعفر وهو محمد بن أبى حاتم وراق البخارى كما تقدم فى كلام الحافظ ، وظاهره أن له أيضا نسخة للبخارى لكن لم يتقدم ذكره فى نسخ البخارى ، نعم تقدم ذكره مرارا فى بيان أحوال البخارى ، وقال الحافظ فى باب فضل قل هو الله أحد : وأبو جعفر كان يورق للبخارى أى ينسخ له ، وكان من الملازمين له والعارفين به والمكثرين عنه وقد ذكر الفربرى عنه فى الحج والمظالم والاعتصام وغيرها فوائد عن البخارى اهـ ١٢

(٣) وهذا كله واضح . قال الحافظ لم أقف على اسم هذه المرأة أى القائلة انطلق نستلم . ويحتمل أن تكون دقرة ـ بكسر المهملة وسكون القاف ـ امرأة

. . . .

روى عنها يحي بن أبى كثير أنها كانت تطوف مع عائشة بالليل ، فذكر قصة أخرجها الفاكهى اهـ . قال العينى : والحديث من أفراده، وهو من باب العُرض والمذاكرة ، وقد سقط فى بعض النسخ ، وهو موجود فى الأصول وأطراف خلف ، وذكره البيهقى وصاحبا المستخرجين ، وقال أبو نعيم : هو حديث عزيز ضيق المخرج ، وأخرجه أولا من طريق البخارى ثم أخرجه من طريق أبى قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ، وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه اهـ . قال الحافظ : هذا أحد الأحاديث التى أخرجها عن شيخه أبى عاصم النبيل بواسطة ، وقد ضاق على الإسماعيلى مخرجه فأخرجه أولا من طريق البخارى ، ثم أخرجه هكذا، وكذا البيهقى، وأما أبو نعيم فأخرجه أولا من طريق البخارى، ثم أخرجه من طريق أبى قرة عن ابن جريج قال مثله غير قصة عطاء مع عبيد بن عمير ، قال أبو نعيم: هذا حديث عزيز ضيق المخرج، قال الحافظ قد أخرجه عبد الرزاق فى مصنفه عن ابن جريج بتمامه ، وكذا وجدته من وجه آخر أخرجه الفاكهى فى كتاب مكة عن ميمون بن الحكم عن محمد بن جعشم قال : أخبرنى ابن جريج فذكره بتمامه أيضا ، وابن هشام هذا هو إبراهيم أو أخوه محمد بن هشام وكانا خالى هشام ابن عبد الملك ، فولى محمد إمرة مكة وولى أخاه إبراهيم إمرة المدينة وفوض هشام لإبراهيم إمرة الحج بالناس فى خلافته، فلهذا قلت يحتمل أن يكون المراد (*) ، ثم عذبهما يوسف بن عمر الثقفى حتى ماتا فى محنته فى أول ولاية الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأمره سنة خمس وعشرين ومائة اهـ . قال العينى :

(*) كذا فى الأصل أى يحتمل كل منهما ١٢ ز

مخالطة من الرجال ، ثم قوله يخرجن متنكرات ابتداء[1] كلام لاعلاقة له فى تركيبه النحوى بما قبله ، وهو من كلام عطاء يثبت به جواز طواف النساء مع الرجال فى الليل متنكرات الهيئات والأحوال ، نعم لايدخلن البيت معهم ، ثم إن الواجب فى زماننا هو المنع عن كل ذلك لما فيه من الفتنة .

قوله : (ورأيت عليها درعا موردا[2]) أولعل رؤيته درعها كانت فى طوافها أو غيره من المقامات ، ولبس المورد إن كان من العصفر فلما سلف من جوازه عندها لعدم الطيب ، وإن كان من غيره فلا بأس إذا لم يكن فيه طيب .

قوله : (وسألت جابر بن عبد الله فقال لا يقرب امرأته الخ) ، وهذا هو المراد[3] بقول ابن عمر كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة ، غير أنه اكتفى بذكر الأصل وهو الرواية ، ولم يصرح بالمسألة .

وفى سنة خمس وعشرين ومائة كتب الوليد بن يزيد إلى يوسف بن عمر الثقفى فقدم عليه فدفع إليه خالد بن عبد الله ومحمداً وإبراهيم ابنى هشام وأمره بقتلهم فعذبهم حتى قتلهم انتهى ١٢ .

(١) وهذا كله واضح لا يحتاج إلى شيء من التوضيح ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله درعا موردا أى قميصا لونه لون الورد ، ولعبد الرزاق درعا معصفرا وأنا صبي ، فبين بذلك سبب رؤيته إياها ، ويحتمل أن يكون رأى ما عليهما اتفاقا اهـ . قال الكرمانى : فإن قلت كيف رآها؟ قلت : مارآها بل رأى ما عليها على سبيل الاتفاق ، وثبت فى بعض الروايات أنه قال : وأنا صبي ، وقال ابن جريج هو السائل عن عطاء عن هذه القصة وبينهما جرت هذه المخاطبة ، وعطاء هو القائل لقوله كنت آتى عائشة اهـ ١٢ .

(٣) قال الكرمانى : قوله طاف بين الصفا والمروة ، فإن قلت : ذلك يسمى سعيا لا طوافا ، قلت : يطلق الطواف عليه مجازا أو حقيقة لغوية ، وغرضه أنه

. . . .

لا يجوز له أن يقع على امرأته قبل السعي، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، ولكم به اقتداء حسن اه‍. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره، نعم بقي ههنا شيء وهو مناسبة الحديث بالترجمة التي بوب بها البخاري، قال الحافظ: ووجه الدلالة منه لمقصود الترجمة وهو أن القران بين الأسابيع خلاف الأولى من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله، وقد قال «خذوا عني مناسككم» وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف، وعن أبي حنيفة ومحمد يكره، وأجازه الجمهور بغير كراهة، وروى ابن أبي شيبة بإسناد جيد عن المسور بن مخرمة أنه كان يقرن بين الأسابيع إذا طاف بعد الصبح والعصر فإذا طلعت الشمس أو غربت صلى لكل أسبوع ركعتين اه‍. قلت: بسط الكلام على المسألة في الأوجز. وفيه قال الباجي: السنة أن يصلي عقب كل سبع ركعتين فإن فعل الأسبوعين ولم يركع بينهما فغير جائز، وجوزه الشافعي، والدليل على ما نقوله أن هذين نسكان فلم يجز أن يشرع في أفعال ثان منهما قبل تمام الأول، وقال الزرقاني: كره ذلك مالك، قلت: لكن لو فعل ذلك أحد يصلي لكل أسبوع ركعتين في المشهور عن مالك، وممن قال بكراهته أبو حنيفة ومحمد والثوري وأبو ثور، ونقله عياض عن الجمهور، وأجازه جماعة بلا كراهة، لكنه خلاف الأولى، وهذا قول أكثر الشافعية وأبي يوسف وأحمد وإسحاق، وعن نافع أن ابن عمر كان يكره قرن الطواف ويقول: على كل سبع صلاة ركعتين، وكان لا يقرن، وقال الموفق: لا بأس أن يجمع بين الأسابيع فإذا فرغ منها ركع لكل أسبوع ركعتين، وقال ابن عابدين يكره عندهما الجمع بين أسبوعين أو أكثر بلا صلاة بينهما وإن انصرف عن وتر، وقال أبو يوسف: لا يكره إذا انصرف عن وتر كثلاثة أسابيع أو خمسة أو سبعة، والخلاف في غير وقت الكراهة، أما فيه فلا يكره إجماعا، ويؤخر الصلاة إلى وقت

(باب من لم يقرب الكعبة الخ)

يعني[1] بذلك أنه لا يجب له تكرار الطواف كلما بدا له ، وإن كان حسنا موجباً لمزيد الأجر .

مباح اه مختصرا . قلت : وههنا اختلاف آخر وهو حكم هاتين الركعتين . قال القسطلاني: وهما سنة مؤكدة على أصح القولين عند الشافعية ، وهو مذهب الحنابلة ، وأوجبهما الحنفية والمالكية ، ثم قال بعد قول عطاء : وهذا مذهب الشافعية والحنابلة تفريعا على أنهما سنة كإجزاء الفريضة عن تحية المسجد ، نص على ذلك الشافعي في القديم ، واستبعده إمام الحرمين والاحتياط أن يصليها بعد ذلك ، وعند المالكية أنها لا تجزىء عنهما ، قلت : وكذا لا تجزىء المكتوبة عنهما عند الحنفية كما في الأوجز عن شرح اللباب ، وبسط ابن حجر اختلاف الشافعية في الإجزاء وعدمه انتهى ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره هو مؤدى كلام الشراح ، وإن كان الظاهر عند هذا العبد الضعيف بالنظر إلى ظاهر ألفاظ الترجمة أن الإمام البخاري أشار بالترجمة إلى رأي الإمام مالك . قال الحافظ : أي لم يطف تطوعا ، ويقرب - بضم الراء ويجوز كسرها ، أورد فيه حديث ابن عباس وهو ظاهر فيما ترجم له ، وهذا لا يدل على أن الحاج منع من الطواف قبل الوقوف فلعله صلى الله عليه وسلم ترك الطواف تطوعا خشية أن يظن أحد أنه واجب ، وكان يحب التخفيف على أمته . واجتزأ عن ذلك بما أخبرهم من فضل الطواف بالبيت ، ونقل عن مالك أن الحاج لا يتنفل بطواف حتى يتم حجه ، وعنه : الطواف بالبيت أفضل من الصلاة النافلة لمن كان من أهل البلاد البعيدة ، وهو المعتمد اه . وقال العيني : أي لم يطف طوافا آخر بعد طواف القدوم ، لأن الحاج لا طواف عليه غير طواف القدوم حتى يخرج إلى عرفات

قوله : (قعدوا حتى إذا كانت الساعة التى تكره فيها الصلاة الخ) ، ولعل هؤلاء[1] القوم ظنوا خروج هذا الوقت من حد الكراهة بارتفاع الشمس ، وظنت عائشة رضى الله عنها بقاء الكراهة وكرهت تحريهم الصلاة فيه .

وينصرف ويرمى جمرة العقبة ، وظاهر الحديث أن لا طواف بعد طواف القدوم، ولكن لا يمنع منه لأنه صلى الله عليه وسلم لعله ترك خشية أن يظن أحد أنه واجب ، واعتمد الكرمانى على ظاهر الحديث ، وقال : المقصود أن الحاج لا يطوف بعد طواف القدوم ، وليس كذلك لما قلنا ، ومالك اختار أن لا يتنفل بطواف بعد طواف القدوم حتى يتم حجه ، وقد جعل الله له فى ذلك سعة ، فمن أراد أن يطوف بعد طواف القدوم فله ذلك، ليلا كان أو نهارا، لاسيما إن كان من أقاصي البلدان وتعهد له بالطواف ، وقد قال مالك : الطواف بالبيت أفضل من النافلة لمن كان من البلاد البعيدة لقلة وجود السبيل إلى البيت اه. ثم لا يذهب عليك أن ما تقدم كله صحيح على تسليم كونه صلى الله عليه وسلم مفرداً بالحج ، لكن الراجح المعتمد أنه صلى الله عليه وسلم كان قارنا ، وعلى ذلك أيضاً يصح على قول الأئمة الثلاثة القائلين باندراج أفعال العمرة فى الحج للقارن ، وأما عندنا الحنفية فلا بد للقارن من طوافين وسعيين كما بسط الكلام على ذلك فى الأوجز فى عدة مواضع ، منها: ما فى حديث ابن عمر إذ قال : إنى أشهدكم أنى قد أوجبت الحج مع العمرة، ثم نفذ حتى جاء البيت فطاف طوافاً واحداً ورأى ذلك مجزئا . ومنها ما فى حديث عائشة الذين كانوا جمعوا الحج والعمرة طافوا طوافا واحدا ،وغيرهما من المواضع التى أثبت فيها تعدد الطواف والسعى، وأجاب عما يخالف ذلك ۱۲ .

(۱) ما أفاده الشيخ قدس سره لطيف جدير بشأن المصلين وبشأن أم المؤمنين وأجود مما قالته الشراح،وقال الحافظ: قوله المذكر - بالمعجمة وتشديد الكاف -

قوله : (فشرب وهو قائم) فيه الترجمة(١) حيث يضر الماء لو شرب قائماً،

أى الواعظ ، قلت : وهكذا ضبطه عامة الشراح وهو الظاهر . قال : وضبطه ابن الأثير فى النهاية بالتخفيف - بفتح أوله وثالثه وسكون ثانيه- قال: وأرادت موضع الذكر إما الحجر، وإما الحجر ، قال الحافظ :وكأن المذكورين كانوا يتحرون ذلك الوقت فأخروا الصلاة إليه قصدا ، فلذلك أنكرت عليهم عائشة هذا إن كانت ترى أن الطواف سبب لا تكره مع وجوده الصلاة فى الأوقات المنهية ، ويحتمل أنها كانت تحمل النهى على عمومه ، ويدل لذلك ما رواه ابن أبى شيبة عن عطاء عن عائشة أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع ، فصل لكل أسبوع ركعتين ، وهذا إسناد حسن ا هـ . قلت : وأخذ الحافظ توجيه التحرى من كلام الكرمانى إذ قال : فإن قلت المكروه فيها صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب وهو الطواف ، قلت : هم كانوا يتحرون ذلك الوقت ويؤخرونها إليه قصدا ، فلذلك ذمته ، والتحرى له وإن كان لصلاة لها سبب مكروه ا هـ . وتعقب العينى على الكرمانى إذ قال : سأل الكرمانى هاهنا سؤالا على قاعدة مذهبه وهو أن المكروه صلاة لاسبب لها وهذه الصلاة لها سبب ، ثم أجاب عنه بما تقدم ، ثم قال العينى : هذا الذى ذكره إنما يمشى إذا كانت عائشة ترى أن الطواف سبب لا يكره مع وجوده الصلاة وليس كذلك ، لأن النهى عندها للعموم ، والدليل عليه ما رواه ابن أبى شيبة بإسناد حسن عن عطاء عن عائشة فذكر ما تقدم ١٢ .

(١) ظاهر كلام الشيخ قدس سره أنه حمل الترجمة على شرب ماء زمزم قائما ويشعر إليه ثانى حديثى الباب ، وقال الحافظ قال ابن بطال وغيره : أراد البخارى أن شرب ماء زمزم من سنن الحج ا هـ والظاهر عندى أن غرض

. . . .

البخارى من الترجمة فضل ماء زمزم ، وأثبته أيضا بالشرب قائما ، قال الحافظ : قوله ما جاء فى زمزم كأنه لم يثبت عنده فى فضلها حديث على شرطه صريحا ، وقد وقع فى مسلم من حديث أبى ذر أنها « طعام طعم » زاد الطيالسى من الوجه الذى أخرجه منه مسلم « وشفاء سقم » وفى المستدرك من حديث ابن عباس مرفوعا « ماء زمزم لما شرب له » رجاله موثقون إلا أنه اختلف فى إرساله ووصله، وإرساله أصح ، وله شاهد من حديث جابر وهو أشهر منه أخرجه الشافعى وابن ماجه، ورجاله ثقات إلا عبد الله بن المؤمل المكى، فذكر العقيلى أنه تفرد به ، لكن ورد من رواية غيره عند البيهقى من طريق إبراهيم ابن طهمان وحمزة الزيات كلاهما عن أبى الزبير بن سعيد عن جابر ، ووقع فى فوائد ابن المقرى من طريق سويد بن سعيد عن ابن المبارك عن ابن أبى الموالى عن ابن المنكدر عن جابر ، وزعم الدمياطى أنه على رسم الصحيح، وهو كما قال من حيث الرجال إلا أن سويدا وإن أخرج له مسلم فإنه خلط وطعنوا فيه : وقد شذ بإسناده ، والمحفوظ عن ابن المبارك عن ابن المؤمل ، وقد جمعت فى ذلك جزءا ، اه . وذكر العينى رواية مسلم بأوضح مما ذكره الحافظ إذ قال : ومن فضائلها ما رواه مسلم : شرب أبو ذر منها ثلاثين يوما وليس له طعام غيرها ، وأنه سمن فأخبر النبى صلى الله عليه وسلم بذلك فقال : « إنها مباركة ، إنها طعام طعم » وزاد الطيالسى « وشفاء سقم » وعن أم أيمن قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شكى جوعا قط ولا عطشا كان يغدو إذا أصبح فيشرب من ماء زمزم شربة فربما عرضنا عليه الطعام فيقول « لا أنا شبعان » ذكره فى المصنف الكبير ، وروى الدارقطنى من حديث ابن عباس مرفوعاً « هى هزمة جبريل وسقيا إسماعيل » وذكر الزمخشرى أن

. . . .

جبريل عليه السلام أنبط بئر زمزم مرتين : مرة لآدم عليه السلام حتى انقطعت زمن الطوفان ، ومرة لإسماعيل عليه السلام ، وروى ابن ماجه بإسناد جيد عن ابن عباس قال لرجل : إذا شربت من زمزم فاستقبل الكعبة واذكر اسم الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «آية ما بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم» وروى الدارقطني أن عبد الله، كان إذا شرب منها قال اللهم إني أسألك علماً نافعاً ، ورزقا واسعا ، وشفاء من كل داء ، وروى أحمد بإسناد جيد من حديث جابر في ذكر حجته صلى الله عليه وسلم : «ثم ذهب إلى زمزم فشرب منها وصب على رأسه ، الحديث اهـ . قلت : ما قاله الحافظ وتبعه فيه غيره أن الإمام البخاري لم يثبت عنده في فضل زمزم حديث على شرطه صريحا عجيب ، لاسيما من الحافظ قدس سره ، وأي حديث يكون أصرح من حديث الباب في فضل ماء زمزم ، فإن هذا الحديث استدل به على كون ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر ، في مقدمة الهداية : وقد وردت لماء زمزم فضائل في أحاديث كثيرة ، وأجمع العلماء على أن ماءها أفضل مياه الدنيا إلا ما نبع من أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهل ماء زمزم أفضل من ماء الكوثر أيضا ، اختلفوا فيه : فمنهم من قال لا ، وذهب أهل التحقيق إلى كونه أفضل منه أيضا أخذا مما روى في قصة المعراج من غسل الملائكة صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمائها ، فلو كان ماء الكوثر أفضل منه لجيء به كما لا يخفى اهـ. وفي شرح الأشباه : «إذا سئلت ما أفضل المياه؟ فقل ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا قال بعض الفضلاء نظما وقد أجاد :

أفضل المياه ما قد نبع ... بين أصابع النبي المتبع
فماء زمزم فماء الكوثر ... فنيل مصر ثم باقي الأنهر

. . . .

وقال الزرقانی فی شرح المواهب : واستدل شيخ الإسلام السراج البلقينی بغسل قلبه الشريف بماء زمزم على أنه أفضل من ماء الكوثر، لأنه لم يغسل قلبه المكرم إلا بأفضل المياه ، وإليه يومی قول العارف ابن أبی جمرة فی كتابه « بهجة النفوس » وتوقف السيوطی فيه بأن كونه لا يغسل إلا بأفضل المياه مسلم لكن بأفضل مياه الدنيا إذ الكوثر من متعلقات دار البقاء ، فلا يستعمل فی دار الفناء ، ولا يشكل بكون الطست من الجنة لأن فی استعماله ليس ذهاب عين بخلاف ذاك ، وأجاب فی الإيعاب : بأنه إذ سلم أنه لا يغسل إلا بأفضل المياه لزمه تسليم قول البلقينی وتخصيصه بأفضل مياه الدنيا لا دليل عليه ، والفرق بينه وبين الطست بما ذكر لا تأثير له، لأن ذلك الوقت وقت إظهار كرامته وخرق العادة له وإلا لحرم استعمال الذهب ، وهذا مقتض لاستعمال ماء الكوثر لو كان أفضل فلما نزل إلى ماء زمزم اقتضى ذلك بقرينة المقام أنه أفضل منه ، وبهذا يرد على من نازع البلقينی أيضا يعنی السيوطی ، بخبر « لقاب قوس أحدكم فی الجنة » الحديث إلى آخر ما بسط من الأسئلة والأجوبة إلى أن قال : وما ذكر فيه ، أی فی ماء الكوثر من الخصوصية : أن من شرب منه شربة لا يظمأ بعدها أبدا ، ورد فی زمزم أعظم منه ، وهو أن من شرب منها للأمن من العطش يوم القيامة أعطيه ، كما يصرح به الحديث الصحيح ، وقول ابن الرفعة : الماء النابع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم أشرف المياه ، لا يرد على البلقينی لأن النابع لم يكن موجوداً إذ ذاك ، ولا يرد على ابن الرفعة الحديث الصحيح « خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم » لأن ما نبع من أصابعه صلى الله عليه وسلم لم يكن موجودا عند قوله ذلك، انتهى ملخصاً ١٢ .

ولذلك نهى عن(١) شربه قائماً ولم يضر زمزم .

(١) بسط الكلام على ذلك فى الأوجز إذ قال : الأحاديث فى النهى عن الشرب قائما كثيرة معروفة ، منها مافى مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه «لا يشربن أحدكم قائماً فمن نسى فليستقىء» وغير ذلك من الروايات التى بسطها الحافظ فى الفتح فى «باب الشرب قائما» وقال بعد ما بسط فى الروايات المبيحة والناهية قال القرطبى لم يصر أحد إلى أن النهى فيه للتحريم وإن كان جاريا على أصول الظاهرية القول به ، وتعقب بأن ابن حزم جزم بالتحريم ثم قال : وسلك العلماء فى ذلك مسالك : أحدها الترجيح ، وأن أحاديث الجواز أثبت من أحاديث النهى ، وهذه طريقة أبى بكر بن الأثرم فقال ويدل على وهى أحاديث النهى اتفاق العلماء على أنه ليس على أحد شرب قائما أن يستقىء . الثانى : دعوى النسخ ، وإليها جنح الأثرم وغيره فقالوا : إن أحاديث النهى على تقدير ثبوتها منسوخة بأحاديث الجواز ، بقرينة عمل الخلفاء الراشدين ومعظم الصحابة والتابعين بالجواز ، وقد عكس ذلك ابن حزم فادعى نسخ أحاديث الجواز بأحاديث النهى متمسكا بأن الجواز على وفق الأصل ، وأحاديث النهى مقررة لحكم الشرع ، فمن ادعى الجواز بعد النهى فعليه البيان . الثالث : الجمع بين الخبرين بضرب من التأويل ، فقيل : المراد بالقيام هاهنا المشى ، يقال قام فى الأمر إذا مشى فيه ، وجنح الطحاوى إلى حمل النهى على من لم يسم عند شربه ، وهذا إن سلم له فى بعض ألفاظ الحديث لم يسلم فى بقيتها ، ومال جماعة إلى حمل أحاديث النهى على كراهة التنزيه ، وأحاديث الجواز على بيانه ، وهى طريقة الخطابى وابن بطال فى آخرين . وهذا أحسن المسالك وأبعدها عن الاعتراض ، وقيل إن النهى عن ذلك إنما هو من جهة الطب مخافة وقوع ضرر به ، فإن الشرب قاعداً أمكن وأبعد عن الشرق ، وحصول الوجع فى الكبد والحلق ، وقال الشيخ ابن القيم : كان من هديه صلى الله عليه وسلم الشرب قاعدا هذا كان

. . . .

هديه المعتاد، وصح عنه أنه نهى عن الشرب قائما، وصح عنه أنه أمر الذى شرب قائما أن يستقىء وصح عنه أنه شرب قائما، فقالت طائفة هذا ناسخ للنهى، وقالت طائفة بل مبين أن النهى ليس للتحريم بل لترك الأولى، وقالت طائفة لا تعارض أصلا فإنه إنما شرب قائما للحاجة فإنه جاء على زمزم وهم يسقون منها فاستقى فناولوه الدلو فشرب وهو قائم وهذا كان موضع حاجة، وللشرب قائما آفات عديدة: منها أنه لا يحصل به الرى التام، ولا يستقر فى المعدة حتى يقسمه الكبد على الأعضاء وينزل بسرعة إلى المعدة فيخشى أن يبرد حرارتها ويشوشها، ويسرع النفوذ إلى أسافل البدن بغير تدريج، وكل هذا يضر بالشارب. أما إذا فعله نادرا أو لحاجة لم يضره، ولا يعترض بالعوائد على هذا فإن العوائد طبائع ثانية ولها أحكام أخرى، وهى بمنزلة الخارج عن القياس، وقال النووى: هذه الأحاديث أشكل معناها على بعض حتى قال فيها أقوالا باطلة حتى تجاسر ورام أن يضعف بعضها، وادعى فيها دعاوى باطلة لا غرض لنا فى ذكرها، ولا وجه لإشاعة الأباطيل والغلطات، وليس فى هذه الأحاديث بحمد الله إشكال ولا فيها ضعف، بل كلها صحيحة، والصواب فيها أن النهى فيها محمول على التنزيه، والشرب قائما لبيان الجواز، فلا إشكال ولا تعارض، ومن زعم نسخا أو غيره فقد غلط غلطا فاحشا. وكيف يصار إلى النسخ مع إمكان الجمع، وقال الطحاوى فى شرح معانى الآثار: أولى الأشياء إذا روى الحديثان عن النبي صلى الله عليه وسلم فاحتملا الاتفاق واحتملا التضاد أن يحملا على الاتفاق. فنظرنا فإذا فهد أخبرنا بسنده إلى الشعبي قال إنما أكره الشرب قائما لأنه داء فأخبر الشعبي المعنى الذى لأجله كان النهى وأنه لما يخاف منه الضرر وحدوث الداء فأراد صلى الله عليه وسلم بذلك النهى الإشفاق على أمته كما قال صلى الله عليه وسلم، أما أنا فلا آكل متكئا فليس

إذ لاضرر(١) فيه فساغ شربه قياما، وتوجيه عكرمة(٢) مبنى على أنه لم يفرق
بين الماء والزمزم والفرق ثابت .

ذلك على طريق التحريم ، بل لمعنى روى عن الشعبي قال إنما أكره الأكل متكئا
مخافة أن تعظم بطونهم . وعلم مما سبق أنهم اختلفوا فى ذلك على أقوال :
أحدها أن النهى مخصوص بما سوى زمزم وفضل الوضوء وهو مختار بعض
أصحابنا الحنفية كصاحب المنية وصاحب الدر المختار وغيرهما ، الثانى :
أن شرب ماء زمزم قائما محمول على الضرورة ، وعدم وجدان موضع القعود .
الثالث : حديث الجواز منسوخ . والرابع : حديث النهى منسوخ ، وردهم
النووى أشد الرد كما تقدم . الخامس : النهى للتنزيه ، والفعل للجواز ، وهو
مختار النووى والسيد فى حواشى المشكاة والسيوطى وغيرهم كما تقدم ، وهو مختار
أكثر أصحابنا الحنفية حتى أن الحلبي نقل عليه الإجماع ، والسادس :
ما اختاره الطحاوى أن النهى للمضرة ، فهذا أمر إرشاد طبي لا شرعى ، انتهى
مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) بل هو شفاء للسقم كما تقدم عن رواية الطيالسى ، وفى العينى وقال
وهب بن منبه نجدها فى كتاب الله شراب الأبرار وطعام طعم ، وشفاء سقم،
من شرب منها حتى يتضلع أحدثت له شفاء وأخرجت عنه داء ، اه ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قوله فحلف عكرمة ، وعند ابن ماجة من هذا الوجه
قال عاصم : فذكرت ذلك لعكرمة فحلف بالله مافعل أى ماشرب قائما لأنه كان
حينئذ راكبا ، وعند أبى داود من رواية عكرمة عن ابن عباس أنه أناخ فصلى
ركعتين ، فلعل شربه من زمزم كان بعد ذلك ، ولعل عكرمة إنما أنكر شربه
قائما لنهيه عنه ، لكن ثبت عن على عند البخارى أنه صلى الله عليه وسلم شرب
قائما فيحمل على بيان الجواز . اه . قلت : وقد أخرج مسلم فى حديث جابر الطويل

قوله : (وقد أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها) الخ ، يعنى بذلك(١) أن

« فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم ، فقال : انزعوا بنى عبد المطلب فلولا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم ، فناولوه دلوا فشرب منه ، وظاهر هذا السياق أنه صلى الله عليه وسلم ذهب إلى زمزم بعد الصلاة ، وظاهر أنه صلى الله عليه وسلم لم يكن راكبا إذ ذاك ، وقد أخرج البيهقى عن الشعبى عن ابن عباس قال: مر رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم فاستسقى فأتيته بدلو من ماء زمزم فشرب وهو قائم رواه مسلم فى الصحيح ، وأخرج من طريق آخر عن الشعبى سمع ابن عباس قال : سقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم من زمزم فشرب قائما . واستسقى وهو عند البيت ، قال : ورواه هشيم عن عاصم ومغيرة عن الشعبى مختصراً شرب من زمزم وهو قائم ، وكذلك رواه الثورى وابن عيينة ومروان بن معاوية وأبو عوانة وغيرهم عن عاصم ، وأخرجه البخارى من حديث الثورى ومروان . وقال بعضهم فى الحديث سقيت ، وليس فى رواية واحد منهم ذكر الطواف اهـ ١٢ .

(١) أراد الشيخ قدس سره توجيه الحديث على وفق مذاهب الفقهاء ، واختلف فى المراد بالحديث على وفق اختلاف العلماء فى ذلك كما يظهر من كلام الشراح ، وقد تقدم الحديث فى « باب من طاف بالبيت الخ » قال الحافظ : قال ابن بطال غرضه بهذه الترجمة الرد على من زعم أن المعتمر إذا طاف حل قبل أن يسعى بين الصفا والمروة فأراد أن يبين أن قول عروة : فلما مسحوا الركن حلوا محمول على أن المراد لما استلموا الحجر الأسود وطافوا وسعوا حلوا ، بدليل حديث ابن عمر الذى أردفه به فى هذا الباب وزعم ابن التين أن معنى قول عروة : فلما مسحوا الركن ، أى ركن المروة ، أى عند ختم السعى وهو متعقب برواية ابن الأسود عن عبد الله مولى أسماء عن أسماء قالت :

. . . .

اعتمرت أنا وعائشة والزبير وفلان وفلان فلما مسحنا البيت أحللنا ، أخرجه المصنف فى باب العمرة ، وقال النووى : لا بد من تأويل قوله مسحوا الركن لأن المراد به الحجر الأسود ، ومسحه يكون فى أول الطواف ولا يحصل التحلل بمجرد مسحه بالإجماع ، فتقديره فلما مسحوا الركن وأتموا طوافهم وسعيهم وحلقوا حلوا ، وحذفت هذه المقدرات للعلم بها لظهورها ، وقد أجمعوا على أنه لا يتحلل قبل تمام الطواف ، ثم مذهب الجمهور أنه لا بد من السعى بعده ، ثم الحلق ، وتعقب بأن المراد بمسح الركن الكناية عن تمام الطواف . فالمعنى : فلما فرغوا من الطواف حلوا ، وأما السعى والحلق فمختلف فيهما ، كما قال . ويحتمل أن يكون المعنى فلما فرغوا من الطواف وما يتبعه حلوا ، قال الحافظ : وأراد بمسح الركن ههنا استلامه بعد فراغ الطواف والركعتين ، كما وقع فى حديث جابر ، فحينئذ لا يبقى إلا تقدير وسعوا لأن السعى شرط عند عروة بخلاف ما نقل عن ابن عباس ، وأما تقدير حلقوا فينظر فى رأى عروة فإن كان الحلق عنده نسكا فيقدر فى كلامه وإلا فلا اهـ . قال الكرمانى : قال القاضى قال ابن عباس وابن راهويه : المعتمر يتحلل بعد الطواف وإن لم يسع اهـ . ثم قال الحافظ : قوله ذكرت لعروة حذف البخارى صورة السؤال وجوابه ، واقتصر على المرفوع منه ، وقد ذكره مسلم من هذا الوجه . ولفظه : أن رجلا من أهل العراق قال له : سل لى عروة عن رجل يهل بالحج فإذا طاف أيحل أم لا ؟ فإن قال لك لا يحل فقل له : إن رجلا يقول ذلك ، قال : فسألته قال لا يحل من أهل بالحج إلا بالحج ، قال فتصدى إلى الرجل فحدثته ، فقال فقل له فإن رجلا كان يخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد فعل ذلك ، وما شأن أسماء والزبير فعلا ذلك قال : فجئته أى عروة فذكرت له ذلك ، فقال:

من أهل بحجة فإنه لا يجوز له أن يفسخها(١) بعمرة ، وأما من أهل بالعمرة فإنه يحل بقضائها وتمامها ، فقد أخبرتنى أمى أنها أهلت هى ومن ذكر معها بعمرة

من هذا ؟ قلت : لا أدرى ، أى لا أعرف اسمه ، قال : فما باله لا يأتينى بنفسه يسألنى؟ أظنه عراقيا ، يعنى وهم يتعنتون فى المسائل، قد حج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرتنى عائشة أن أول شيء بدأ به رسول الله صلى الله عليه وسلم . الحديث، والرجل الذى سأل لم أقف على اسمه، وقوله فإن رجلا كان يخبر عنى به ابن عباس فإنه كان يذهب إلى أن من لم يسق الهدى وأهل بالحج إذا طاف يحل من حجه ، وأن من أراد أن يستمر على حجه لا يقرب البيت حتى يرجع من عرفة إلى آخر ما بسط الحافظ فى الروايات عن ابن عباس فى ذلك . ولمسلم من طريق قتادة سمعت أبا حسان الأعرج قال قال رجل لابن عباس ما هذه الفتيا، إن من طاف بالبيت فقد حل ،فقال سنة نبيكم وإن رغمتم، ثم قال الحافظ : وعرف أن هذا مذهب لابن عباس خالفه فيه الجمهور ، ووافقه ناس قليل منهم إسحق بن راهويه اهـ ١٢ .

(١) قال الكرمانى : قال القاضى عياض كأن السائل لعروة إنما سأله عن فسخ الحج إلى العمرة على مذهب من رأى ذلك فأعلمه عروة أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك بنفسه ولا من جاء بعده اهـ . وبنحو ذلك شرح العينى ترجمة البخارى ، بقوله « باب من طاف بالبيت الخ » مراده بهذه الترجمة أن من قدم مكة حاجا أو معتمرا أن يطوف بالبيت ثم يصلى ركعتين ، ثم يخرج إلى الصفا ويسعى بينه وبين المروة فإن كان معتمرا حل وحلق ، وإن كان حاجا ثبت على إحرامه حتى يخرج إلى منى يوم التروية لعمل الحج اهـ . وما وقع فى الحديث من قوله « أخبرتنى أمى الخ » قال الحافظ هى أسماء بنت أبى بكر وأختها هى عائشة ، واستشكل من حيث أن عائشة فى تلك الحجة لم تطف

فلما مسحوا الركن أى فرغوا(١) من الطواف والسعى حلوا .

قوله : (لو كانت كما أولتها عليه لكان إلخ) تعنى(٢) بذلك أن مثل قولهم لاجناح فى الطواف ، ولاجناح فى عدم الطواف ، يستعملان فى نفى التأكد

لأجل حيضها ، وأجيب بالحمل على أنه أراد حجة أخرى غير حجة الوداع ، فقد كانت عائشة بعد النبى صلى الله عليه وسلم تحج كثيرا اه . وفى تقرير مولانا حسين على بنجابى : هذه قصة غير حجة الوداع أو يقال إن المراد شركة عائشة والزبير فى نفس الإهلال لامسح الركن والحل إذ عائشة لم تطف والزبير كان معه هدى اه . سيأتى شىء من ذلك فى أواخر العمرة .

(١) وتقدم عن النووى قريباً أنه قال لابد من هذا التأويل ، وبهذا جزم غير واحد من العلماء كما تقدم ١٢ .

(٢) ما فصل الشيخ قدس سره فى توضيح كلام عائشة رضى الله تعالى عنها جيد وواضح وألطف مما قاله الحافظ إذ قال : محصله أن عروة احتج للإباحة باقتصار الآية على رفع الجناح ، فلو كان واجبا لما اكتفى بذلك لأن رفع الإثم علامة المباح ، ويزداد المستحب بإثبات الأجر ، ويزداد الوجوب عليهما بعقاب التارك ومحصل جواب عائشة أن الآية ساكتة عن الوجوب وعدمه مصرحة برفع الإثم عن الفاعل ، وأما المباح فيحتاج إلى رفع الإثم عن التارك والحكمة فى التعبير بذلك مطابقة جواب السائلين لأنهم توهموا من كونهم كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية أنه لا يستمر فى الإسلام فخرج الجواب مطابقاً لسؤالهم ، وأما الوجوب فيستفاد من دليل آخر ، ولا مانع أن يكون الفعل واجباً ، ويعتقد إنسان امتناع إيقاعه على صفة مخصوصة فيقال له لاجناح عليك فى ذلك . ولا يستلزم ذلك نفى الوجوب ولايلزم من نفى الإثم عن الفاعل نفى الإثم عن التارك فلو كان المراد مطلق الإباحة لنفى الإثم عن التارك

وإثبات الإباحة إلا بقرينة تدل على خلاف ذلك فإذا تقدم(١) قوله تعالى : « إن الصفا والمروة من شعائر الله » ثبت وجوب السعى بذلك ، فلو قيل بعد ذلك « فلا جناح عليه أن لا يطوف بينهما » كان رفعا لذلك الوجوب الثابت فإذا لم يرد بل ورد « لا جناح عليه أن يطوف بهما » لا يمكن إرادة الإباحة به بعد ملاحظة ثبوت الوجوب بالآية المتقدمة ، وذلك لأن مثل هذا لا يستعمل فى إثبات

وقد وقع فى بعض الشواذ باللفظ الذى قالت عائشة أنها لو كانت للإباحة لكانت كذلك ، حكاه الطبرى وغيره عن أبى بن كعب وغيره ، وأجاب الطبرى بأنها محمولة على القراءة المشهورة و« لا » زائدة ، وكذا قال الطحاوى وقال غيره لا حجة فى الشواذ إذا خالفت المشهور ، وقال الطحاوى أيضاً لا حجة لمن قال إن السعى مستحب بقوله « فمن تطوع خيراً » لأنه راجع إلى أصل الحج والعمرة لا إلى خصوص السعى لإجماع المسلمين على أن التطوع بالسعى لغير الحاج والمعتمر غير مشروع اه . وهكذا قال العينى ، وزاد بعد قوله وقد يكون الفعل واجبا ، ويعتقد المعتقد أنه منع من إيقاعه على صفة ، وهذا كمن عليه صلاة ظهر فظن أن لا يسوغ له إيقاعها بعد المغرب فسأل فقيل : لا حرج عليك إن صليت فيكون الجواب صحيحاً ، ولا يقتضى نفى وجوب الظهر عليه اه. وقال السندى : قال الفاضل الأبى فى شرح مسلم احتج عروة لعدم الوجوب بالآية لأنها دلت على رفع الحرج عن الفعل ، ورأى أن رفع الحرج عنه يحمل على عدم الوجوب ، فعارضته عائشة بأن رفع الحرج أعم من الوجوب والندب والإباحة والكراهة ، والأعم لا يدل على الأخص على التعيين وإنما يتم الاستدلال بالآية لو كانت التلاوة أن لا يتطوف بهما لأنه يكون معنى الآية حينئذ رفع الحرج عن الترك وهى خاصة بعدم الوجوب اه ١٢ .

(١) وبهذا استدلت عائشة رضى الله تعالى عنها كما ذكره السيوطى فى الدر

الإباحة ورفع الوجوب الثابت وإنما يستعمل فى مثله ماذكرت من قولها لاجناح عليه أن لايطوف بينهما ، فإيراد الآية كذلك ورفع الإثم من المطوف ليس إلا لرفع ما فهموا فيه من الإثم ، والحاصل أن رفع الحرج عن مرتكب بشيء إن كان ابتداء يستوى فيه إيراده مثبتا ومنفيا فى إثبات الإباحة وتسوية طرفى الوجود والعدم كما تقول لصاحبك لاحرج فى أن تذهب أو لاحرج فى أن لاتذهب، وإن كان نفى الحرج عن التارك بعد مادل أول الكلام على الوجوب كان هذا النفى رفعا للوجوب الثابت من قبل كقولك للغلام وقد أمرته بالرواح قبل ذلك :ولاعليك أن لاتروح فإنك رفعت بقولك هذا ما كنت أوجبته عليه وأما إذا قلت له ها هنا لاعليك أن[1] تروح فإنه لايفيد الإباحة وتسوية الرواح وعدمه ولارفع الوجوب الثابت قبلا بل المنظور حينئذ ما خالج فى قلب الغلام من كراهية الرواح لعارض ثمة ، وهذا هو المراد بالآية فإن الأنصار وغيرهم ممن كان يهل لمناة كانوا لايطوفون بالصفا والمروة وغيرهم ممن ليس كذلك كانوا يطوفون بهما فلما جاء الإسلام تحرج كلا الفريقين أن يأتى ماهو من رسم الجاهلية وعادة المشركين فرفع الله تعالى ذلك الحرج الخالج فى قلوب أولئك بقوله : لاجناح عليه أن يطوف بهما، فلا يضر ذلك بالواجب الثابت قبله ، نعم لو قيل ماهنا لاجناح عليه أن لا يطوف بينهما لأفاد رفع ذلك الوجوب كما قالت عائشة لو كانت كما أولتها عليه كانت لاجناح عليه أن لايطوف بهما ، ثم إن المذكور فى كلام عائشة تحرج إحدى الفرقتين ، وذكر أبو بكر أخراهما ولاضير فيه فإن فى كلام عائشة

من رواية مسلم والترمذى وغيرهما فى حديث الباب بلفظ قال عروة : فقلت لعائشة ما أبالى أن لا أطوف بين الصفا والمروة قال الله : « فلا جناح عليه أن يطوف بهما» فقالت يا ابن اختى ألا ترى أنه يقول «إن الصفا والمروة من شعائر الله» ١٢ .

(١) وهذا مثل ماتقدم فى كلام العينى بمثال صلاة الظهر ١٢ .

اختصارا ولعلها لم[1] تذكرهما لحصول المقصود، وهو تفهيم الآية بذكر إحداهما أيضاً فلا حاجة إلى الاستقصاء .

---

(١) ويستنبط ذلك بما قال السندى : قوله نزلت فى الفريقين كليهما ولعل مثل هذا يكون وجها للتوفيق بين هذه الرواية عن عائشة وبين رواية أخرى عنها ذكر فيها السبب بوجه آخر ، وكذا بين هذه الرواية وبين ماسيجىء من حديث أنس والحاصل تحرج طوائف من السعى بين الصفا والمروة لأسباب متعددة فنزلت الآية فى الكل اهـ ، وما أشار إليه السندى من حديث أنس أخرجه البخارى فى باب ماجاء فى السعى بين الصفا والمروة ، وقال السيوطى فى الدر: أخرج البخارى والترمذى والبيهقى وغيرهم عن أنس أنه سئل عن الصفا والمروة قال: كنا نرى أنهما من أمر الجاهلية فلما جاء الإسلام أمسكنا عنهما فأنزل الله « إن الصفا والمروة من شعائر الله» وأخرج الحاكم وصححه عن ابن مردويه عن عائشة قالت نزلت هذه الآية فى الأنصار كانوا فى الجاهلية إذا أحرموا لايحل لهم أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما قدمنا ذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله «إن الصفا والمروة من شعائر الله» ، وغير ذلك من الروايات والآثار الواردة فى تفسير الآية بسطها السيوطى فى الدر ، وما قال الشيخ قدس سره من قوله : لعلها لم تذكرهما ، وأشار إليه السندى بقوله : ورواية أخرى عنها لعلهما أشارا إلى مافى الأوجز برواية مسلم من طريق أبى معاوية عن هشام عن أبيه عنها بلفظ: إنما كان ذلك لأن الأنصار كانوا يهلون فى الجاهلية لصنمين على شط البحر يقال لهما أساف ونائلة فيطوفون بين الصفا والمروة ثم يحلون فلما جاء الإسلام كرهوا أن يطوفوا بينهما للذى كانوا يصنعون فى الجاهلية الحديث ، فهذه الرواية تدل على الفريق الآخر لكنها وإن كانت رواية مسلم إلا أنهم تكلموا عليها كما بسط فى الأوجز ، وبسط فيه أيضا الكلام على حديث الباب فارجع إليه لو شئت ، ثم ترجم الإمام البخارى على

قوله : (تنطلقون بحجة وعمرة وأنطلق بحج) فيه تصريح بأنها كانت[١]

حديث الباب باب وجوب الصفا والمروة وهذا هو مذهب الجمهور، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز من أنه اختلف فيه أهل العلم على ثلاثة أقوال: أحدها أنه ركن لا يصلح الحج إلا به وهو قول ابن عمر وعائشة وجابر ، وبه قال الشافعى ومالك فى المشهور وأحمد فى أصح الروايتين عنه ، والقول الثانى أنه واجب يجبر بدم ، وبه قال الثورى وأبو حنيفة ومالك فى العتبية، والثالث أنه سنة ومستحب وهو قول ابن عباس وابن سيرين وعطاء وأحمد فى رواية ، وقال الحافظ فى الفتح بعد ماحكى الأقوال الثلاثة المذكورة : واختلف عن أحمد كهذه الأقوال الثلاثة، وأغرب ابن العربى لحكى الإجماع على أن السعى ركن فى العمرة وإنما الاختلاف فى الحج، واختار القاضى من الحنابلة وجوبه وانجباره بالدم، قال ابن قدامة هو أقرب إلى الحق ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء ودلائل كل قول والأجوبة عنها ١٢ .

(١) اعلم أولا أن الروايات قد اختلفت فى إحرام عائشة رضى الله تعالى عنها وكيفية حجها ولذلك اختلفت الأئمة فى ذلك كما بسط ذلك فى الأوجز ، وفيه قال الشيخ ابن القيم فى الهدى تنازع العلماء فى قصة عائشة هل كانت متمتعة أو مفردة فإذا كانت متمتعة فهل رفضت عمرتها وانتقلت إلى الإفراد أو أدخلت عليها الحج وصارت قارنة ، وهل العمرة التى أتت بها من التنعيم كانت واجبة أم لا ؟، واختلف الفقهاء فى مسألة مبنية على قصة عائشة وهى أن المرأة إذا أحرمت بالعمرة فحاضت ولم يمكنها الطواف قبل التعريف فهل ترفض الإحرام بالعمرة وتهل بالحج مفردا أو تدخل الحج على العمرة وتصير قارنة فقال بالقول الأول فقهاء الكوفية منهم أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله ، والثانى فقهاء الحجاز منهم الشافعى ومالك رحمهما الله ،وهو مذهب أهل الحديث كالإمام أحمد وأتباعه اه .

مفردة فى حجها(١) وأن عمرتها التى قد أتت بإحرامها كانت قضاء(٢) عليها لرفضها

وبسط فى الأوجز الكلام على روايات إحرام عائشة رضى الله عنها وفيه قال الشيخ ابن القيم : فالصواب الذى لامعدل عنه أنها كانت معتمرة ابتداء كما قال به الجمهور مع الاختلاف بينهم أنها فسخت العمرة أو قرنتها مع الحج اھ ، قلت: وبالأول قالت الحنفية، وبالقول الثانى قالت الأئمة الثلاثة ، وهذا الاختلاف مبنى على اختلاف آخر وهو أن القارن يأتى بأفعال العمرة مستقلا وبأفعال الحج مستقلا عند الحنفية فلما لم يتمكن لعائشة رضى الله تعالى عنها أداء أفعال العمرة قبل وقت الحج لابد لها أن تدع العمرة وتستأنف الإحرام بالحج ، وأما الأئمة الثلاثة فقالوا : تدخل أفعال العمرة فى أفعال الحج، فلما لم يمكن لها أداء أفعال العمرة قبل الحج فكان لها أن تحرم بالحج مع بقاء إحرام العمرة لتدخل أفعال العمرة فى أفعال الحج، واستدل الحنفية على قولهم إن عائشة رضى الله تعالى عنها تركت العمرة بوجوه كثيرة منها قوله صلى الله عليه وسلم: دعى عمرتك، ومنها قوله صلى الله عليه وسلم امتشطى وانقضى رأسك ولا يجوز للمحرم أن يمتشط رأسه خشية نقض الشعر ، قال السندى: قوله انقضى رأسك، لعل المراد بذلك الاغتسال لإحرام الحج كما وقع التصريح بذلك فى رواية جابر اھ. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم هذه عمرتك مكان عمرتك، ومنها قولها رضى الله تعالى عنها اعتمرتم ولم أعتمر ، ومنها قولها رضى الله عنها أتنطلقون بحج وعمرة وأنطلق بحج، ولفظ أحمد كما فى الفتح وأرجع بحجة ليس معها عمرة الحديث، فهلا أجابها النبى صلى الله عليه وسلم أنا أيضاً مثلك يا عائشة ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أنها رفضت عمرتها وبسطت الروايات فى الأوجز ١٢.

(١) أى فى الإحرام الذى أحرمت بعد رفض عمرتها ١٢ .

(٢) وهذا نص رواية البخارى المتقدمة فى باب طواف القارن عن عروة عن

إياها فلو كانت قارنة فى حجتها لكانت أحرزت عمرة مع حجتها كما أحرزهما النبى صلى الله عليه وسلم ولم يكن لقولها هذا معنى ، والحاصل أنها أحرمت من الميقات لعمرتها ثم أحرمت لحجتها ثانيا حين رفضت العمرة ، وقد صرح فى الروايات بأنها مشطت، ولا امتشاط فى الإحرام، وأيضا فإنه صلى الله عليه وسلم قال لها حين ذاك كونى فى حجك[1] فعسى الله أن يرزقكها . ولو كانت هى فى إحرامها وفى حجتها قارنة لم يكن لقوله عسى معنى ، لأن كلمة عسى لا تستعمل إلا فيما هو متوقع الوجود وعلى شرف الوقوع، مع أن حجتها موجودة على رأيكم

عائشة بلفظ : فلما قضينا حجنا أرسلنى مع عبد الرحمن إلى التنعيم فاعتمرت فقال هذه مكان عمرتك الحديث . وفى المشكاة برواية الشيخين عن عائشة فى قصة حجة الوداع : فلم أزل حائضا حتى كان يوم عرفة ولم أهلل إلا بعمرة فأمرنى النبى صلى الله عليه وسلم أن أنقض رأسى وأمتشط وأهل بالحج وأترك العمرة ففعلت حتى قضيت حجى بعث معى عبد الرحمن بن أبى بكر وأمرنى أن أعتمر مكان عمرتى من التنعيم الحديث ، وفى جمع الفوائد: فلما كانت ليلة الحصبة قلت : يا رسول الله أيرجع الناس بحجة وعمرة وأرجع بحجة؟ فأمر عبد الرحمن فأردفنى على جمله حتى جئنا التنعيم فأهللنا منها بعمرة جزاء لعمرة الناس ، وغير ذلك من الروايات الكثيرة فى الباب تدل على أن عمرتها رضى الله عنها من التنعيم كانت مكان عمرتها التى رفضتها ١٢ .

(١) كما تقدم فى باب قول الله عز وجل « الحج أشهر معلومات » بلفظ قلت: لا أصلى؟ قال : فلا يضرك إنما أنت امرأة من بنات آدم كتب الله عليك ما كتب عليهن فكونى فى حجك فعسى الله أن يرزقكها، قال السندى قوله : فكونى فى حجك ظاهره أنها كانت حاجة على خلاف الرواية السابقة أنها كانت معتمرة ، ويمكن التوفيق بأن يقال : المراد كونى فيما هو المقصود بالخروج من الحج

ومعنى قوله كونى فى حجك، أى فى انتظاره ورجائه ولا تيأسى منه، ولا يبعد أن يكون الأمر بتجديد الإحرام ولو بعد زمان، فإن الأمر لا يقتضى الفور، فإنها لما خرجت من إحرامها السابق للعمرة أمرها أن تحرم بعد قريب، ولو أياما لحجتها، وهذا الاحتجاج مبنى على أن يكون الضمير[1] راجعاً إلى الحجة، فأما إن كانت راجعة إلى العمرة لا الحجة كما هو الظاهر من سوق العبارة فلا حجة لهم فيه، فلا استدلال للشافعية فى روايات عائشة رضى الله عنها التى ذكرت فيها حجتها على ما ادعوه من أنها كانت قارنة ومع ذلك[2] فقد طافت لحجتها وعمرتها طوافا واحداً. وذلك لأنها لم تكن قارنة لانتهاء إحرامها الأول بحيضتها، وأن العمرة التى أعمرها عبد الرحمن من التنعيم كانت قضاء من المرفوضة، وأن الدم

بنقض إحرام العمرة وتجديد للحج والله أعلم اهـ، وقال الحافظ: قوله صلى الله عليه وسلم: كونى فى حجك ظاهره أنه صلى الله عليه وسلم أمرها أن تجعل عمرتها حجا، ولهذا قالت يرجع الناس بحج وعمرة وأرجع بحج فأعمرها لأجل ذلك من التنعيم. وقال مالك: ليس العمل على حديث عروة قديما ولا حديثا، قال ابن عبد البر: يريد ليس عليه العمل فى رفض العمرة وجعلها حجا بخلاف جعل الحج عمرة فإنه وقع للصحابة واختلف فى جوازه من بعدهم اهـ ١٢.

(١) أى الضمير المنصوب فى قوله يرزقكها إلى العمرة أرجعها عامة الشراح وهو الظاهر، وهو أيضاً كالنص على رفض العمرة فإنها رضى الله عنها لو كانت قارنة فلا معنى لقوله عسى الخ فلا استدلال فيه للشافعية بل هو من الحجج للحنفية على رفض العمرة ١٢.

(٢) كذا فى الأصل ولعله رضى الله عنه أشار بذلك إلى ما روى عنها فى باب طواف القارن أما الذين جمعوا بين الحج والعمرة طافوا طوافا واحداً اهـ. وعائشة رضى الله عنها كانت عندهم جامعة بين الحج والعمرة، ورد عليه الشيخ

الذى أراقه النبي صلى الله عليه وسلم كان (١) دم رفض لادم قران ، فافهم فإن فيه مجال مقال والنظر فى الروايات قاطعة للجدال .

قدس سره بقوله : وذلك لأنها لم تكن قارنة ، وأما ما ورد فى الرواية من قوله صلى الله عليه وسلم : «طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة يكفيك لحجتك وعمرتك» ، فقد أجاب عنه شيخى ومرشدى قدس سره فى البذل وما قالت الحنفية فى توجيه ذلك من سهوه صلى الله عليه وسلم يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: أوما طفت ليالى قدمنا مكة؟ قالت : لا ، الحديث أخرجه الشيخان، وتقدم فى البخارى فى باب التمتع والإقران الخ ١٢.

(١) ويؤيد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عمن اعتمر من نسائه بقرة بينهن كما أخرجه أبو داود فى باب هدى البقر عن أبى هريرة وذبح أيضا عن عائشة بقرة كما أخرجه مسلم عن جابر، وبهاتين الروايتين يندفع الإشكال المعروف أن الأزواج كن تسعا فكيف ذبح عنهن النبى صلى الله عليه وسلم بقرة واحدة ؟ فالأوجه عندى أن النبي صلى الله عليه وسلم ذبح عن عائشة رضى الله تعالى عنها بقرة واحدة ،كما هو مؤدى رواية مسلم وعن سائر أزواجه بقرة كما هو مؤدى رواية أبى داود ولم تدخل فيهن عائشة رضى الله عنها لأن لفظ أبى داود عمن اعتمر من نسائه يأبى دخول عائشة فيهن لأنها كانت مفردة ، نعم بقى شىء وهو أن بعد خروج عائشة أيضاً بقيت ثمانية، فلا يبعد عندى أنه صلى الله عليه وسلم أشرك سودة فى بقرة عائشة لإعطائها نوبتها إياها ، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى حكم الشذوذ على حديث عائشة كما فعله الحافظ إذ قال: روى النسائى عن أبى هريرة قال : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عمن اعتمر من نسائه بقرة بينهن صححه الحاكم ، وأما ما رواه عمار الدهنى بسنده عن عائشة قالت : ذبح عنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حججنا بقرة بقرة

. . . .

أخرجه النسائي أيضاً فهو شاذ ، اه . فلو حمل ذلك الحديث على البقرتين بقرة عمن اعتمر وبقرة عن عائشة فلا شذوذ ولا تعارض ، وقد مال أبو محمد بن حزم إلى أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فقد قال ابن القيم : في قصة نحر البقرة عنهن وهن تسع إشكال وهو إجزاء البقرة عن أكثر من سبعة ، وأجاب أبو محمد ابن حزم عنه بجواب على أصله وهو أن عائشة لم تكن معهن في ذلك فإنها كانت قارنة وهن متمتعات ، وعنده لا هدى على القارن ، ثم تعقب عليه ابن القيم بقوله : هذا مسلك فاسد انفرد به عن الناس والذي عليه الصحابة والتابعون ومن بعدهم أن القارن يلزمه الهدى كما يلزم المتمتع ، اه . قلت : أما كون عائشة رضي الله تعالى عنها قارنة فهو مبني على مسلكهم كما تقدم ذلك مفصلا ثم أجاب ابن القيم عن أصل الإشكال ، وهو كونهن أكثر من سبعة بكلام طويل حاصله أن أحاديث اشتراك السبعة أكثر وأصح ، وبسط الزرقاني في شرح المواهب الكلام على هذه الروايات ورجح رواية النسائي عن عائشة قالت : ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عنا يوم حججنا بقرة بقرة ، وتعقب على حكم الحافظ عليها بالشذوذ بقوله : ولا شذوذ فيه فإن عمارا الدهني - بضم المهملة وإسكان الهاء - ثقة من رجال مسلم والأربعة ، فزيادته مقبولة فإنه حفظ مالم يحفظه غيره وزيادته ليست مخالفة لغيره ، فإن رواية معمر ما ذبح إلا بقرة أريد به الجنس أي لا بعير ولا غنم حتى لا تخالف الرواية الصريحة أن عن كل واحدة بقرة ، ومن شرط الشذوذ أن يتعذر الجمع وقد أمكن . فلا تأييد فيها لرواية يونس التي حكم القاضي إسماعيل بشذوذها لأنه انفرد بقوله : واحدة إلى آخر ما ذكر من الكلام ، وحاصله أنه مال إلى أنه صلى الله عليه وسلم ذبح عن كل واحدة من نسائه بقرة١٢ .

قوله : (انظر حيث[1] يصلى أمراؤك فصل) ولعله اكتفى ببيان ذلك ولم يذكر له موضع صلاته صلى الله عليه وسلم كما فعله فى الآخر (*) حيث[2] بين له أولا موضع صلاته ليمكن له تحرى الأولى والأفضل، ثم ذكر له أن المخالفة غير مأمورة بها لما علم من حال السائل أنه لو علم موضع الصلاة لا يمنعه عن الصلاة

---

(١) هذا القول بتمامه مكتوب فى الأصل بخط والدى المرحوم نور الله مرقده لكن ضبب عليه بالخطوط على سائر القول ولا أدرى هل محاه الشيخ من أصله أو كانت الخطوط مخطوطة من قبل لعارض فكتب عليها الشيخ كلامه هذا؟ ولا وجه عندى لمحوه، فالتقرير لطيف وما أفاده وجيه وواضح فأبقيته فى الأصل حملا للخطوط على العارض ١٢ .

(٢) وحمله الحافظ فى الفتح على الاختصار إذ قال : هذا فيه اختصار يوضحه رواية سفيان ، وذلك أنه فى رواية سفيان بين له المكان الذى صلى فيه النبى صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية وهو منى كما تقدم ، ثم خشى عليه أن يحرص على ذلك فينسب إلى المخالفة أو تفوته الصلاة مع الجماعة فقال له : صل مع الأمراء حيث يصلون ، وفيه إشعار بأن الأمراء إذ ذاك كانوا لا يواظبون على صلاة الظهر ذلك اليوم بمكان معين فأشار أنس إلى أن الذى يفعلونه جائز ، وإن كان الاتباع أفضل ، ولما خلت رواية أبى بكر بن عياش عن القدر المرفوع وقع فى بعض الطرق عنه وهم ، فرواه الإسماعيلى بلفظ أين صلى النبى صلى الله عليه وسلم الظهر هذا اليوم ؟ قال صلى حيث يصلى أمراؤك. قال الإسماعيلى : قوله صلى غلط ، قال الحافظ : يحتمل أن يكون صل بصيغة الأمر، كغيرها من الروايات فأشبع الناسخ اللام فكتب بعدها ياء فقرأ الراوى

(*) أى الحديث الآخر وهو الأول ١٢ ز .

فيه نهى ناه ولو لزم فيه خلاف للأمير أو لغيره أو لأنه إذا علم فإنه يرشد إليه غيره فيؤل الأمر إلى مامنه الفرار ، وذلك لأن العوام يجعلون السنن والآداب كالفرائض والواجبات فى التأكد ولزوم العمل بها ، ولا يبالون بما يلزم فيه من مفاسد هى أكثر جرما من الأجر الذى كان فيه ، وفيه دلالة على أن كثيراً من

بفتح اللام ، وأغرب الحميدى فى جمعه فحذف لفظ فصل من آخر رواية أبى بكر ابن عياش فصار ظاهره أن أنسا أخبر أنه صلى حيث يصلى الأمراء وليس كذلك ، فهذا بعينه الذى أطلق الإسماعيلى أنه غلط اهـ . قال الكرمانى : فى الحديث إشارة إلى متابعة الأمراء والاحتراز عن مخالفة الجماعة ، وأن ذلك ليس بنسك واجب عليه اهـ . وقال الحافظ : فى الحديث أن السنة أن يصلى الحاج الظهر يوم التروية بمنى وهو قول الجمهور . وروى الثورى فى جامعه عن عمرو بن دينار قال : رأيت ابن الزبير صلى الظهر يوم التروية بمكة ، وقد تقدمت رواية القاسم عنه أن السنة أن يصليها بمنى ، فلعله فعل ما نقله عمرو عنه لضرورة أو لبيان الجواز ، قال ابن المنذر : فى حديث ابن الزبير إن من السنة أن يصلى الإمام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح بمنى ، قال به علماء الأمصار ، قال : ولا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أوجب على من تخلف عن منى ليلة التاسع شيئا . ثم روى عن عائشة أنها لم تخرج من مكة يوم التروية حتى دخل الليل وذهب ثلثه ، قال ابن المنذر : والخروج إلى منى فى كل وقت مباح إلا أن الحسن وعطاء قالا : لا بأس أن يتقدم الحاج إلى منى قبل يوم التروية بيوم أو يومين وكرهه مالك وكره الإقامة يوم التروية بمكة حتى يمسى إلا إن أدركه وقت الجمعة فعليه أن يصليها قبل أن يخرج اهـ . وقال العينى : ذكر أبو سعيد النيسابورى فى كتاب شرف المصطفى أن خروجه صلى الله عليه وسلم يوم التروية كان ضحى ، وفى سيرة ملا أنه صلى الله عليه وسلم

الأمور المسنونة أو المستحبة لا بأس[1] بتركها إذا خيفت فى الإتيان بها فتنة

خرج إلى منى بعد ما زاغت الشمس ، وفى شرح الموطأ للقرطبى خرج صلى الله عليه وسلم إلى منى عشية يوم التروية ، وقال النووى : يكون خروجهم بعد صلاة الصبح بمكة حيث يصلون الظهر فى أول وقتها ، هذا هو الصحيح المشهور من نصوص الشافعى، وفيه قول ضعيف أنهم يصلون الظهر بمكة ثم يخرجون ، وفى حديث جابر الطويل عند مسلم : فلما كان يوم التروية توجهوا إلى منى وركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ، الحديث ، وروى أبو داؤد والترمذى وأحمد والحاكم من حديث ابن عباس قال : صلى النبى صلى الله عليه وسلم الظهر يوم التروية ، والفجر يوم عرفة بمنى، ولأحمد من حديثه صلى النبى صلى الله عليه وسلم بمنى خمس صلوات، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها العينى ثم قال: قال المهلب الناس فى سعة من هذا يخرجون متى أحبوا ويصلون حيث أمكنهم ، ولذلك قال أنس : صل حين يصلى أمراؤك ، والمستحب فى ذلك ما فعله الشارع ، وهو قول مالك والثورى وأبى حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق ، وكذلك المبيت عن منى ليلة عرفة ليس فيه حرج إذا وافى عرفة ذلك الوقت الذى يخير وليس فيه جبر كما يجبر ترك المبيت بها بعد الوقوف أيام رمى الجمار وبه قال مالك وأبو حنيفة والشافعى اهـ . قلت : وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وحكى فيه عن الموفق بعد قول الأئمة الأربعة ، ولا نعلم فيه مخالفا ، وليس ذلك واجبا فى قولهم جميعا ، قال ابن المنذر : لا أحفظ عن غيرهم خلافهم وذكر فيه الاختلاف فيما إذا صادف يوم التروية يوم الجمعة ١٢ .

(١) وقد تقدم فى كتاب العلم باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس فيقعوا فى أشد منه ، وذكر فيه الإمام البخارى حديث عائشة

فى دين أودنيا ، وذلك لأن(١) الفتن الدنيوية تكون منجرة إلى نقص فى الأمور الدينية بالآخرة حتى الفرائض والواجبات .

(باب الصلاة بمنى(٢))

ترك النبى صلى الله عليه وسلم بناء الكعبة لكونهم حديثوا عهد بكفر، وذكر فيه الشيخ قدس سره فله أن يترك بعض المستحبات والسنن إذا خاف فتنة ١٢ .

(١) وهو مشاهد كثيرا حتى ينجر إلى الكفر أيضا والعياذ بالله ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم «بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافراً، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا» كذا فى المشكاة برواية مسلم عن أبى هريرة، وغير ذلك من روايات الفتن وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : «إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن ، إن السعيد لمن جنب الفتن » الحديث رواه أبو داود ؟! .

(٢) اعلم أن الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه ترجم بهذه الترجمة لفظها فى موضعين : الأول فى كتاب الصلاة فى أبواب التقصير ، والثانى ههنا فى كتاب الحج ، وذلك عندى للإشارة إلى اختلاف العلماء فى أن القصر بمنى هل كان للسفر كما قال به الجمهور أو كان للنسك كما قال به بعض السلف ؟ وحكى ذلك عن الإمام مالك أيضا ،قال الحافظ فى أبواب التقصير: قوله : باب الصلاة بمنى أى فى أيام الرمى ولم يذكر المصنف حكم المسألة لقوة الخلاف فيها وخص منى بالذكر لأنها المحل الذى وقع فيه ذلك قديما . واختلف السلف فى المقيم بمنى هل يقصر أو يتم بناء على أن القصر بها للسفر أو للنسك واختار الثانى مالك . وقال الطبرى قال ابن بطال : اتفق العلماء على أن الحاج القادم مكة يقصر الصلاة بها وبمنى وسائر المشاهد لأنه عندهم فى سفر . واختلف العلماء فى صلاة المكى [illegible]

أشار بذلك إلى أنه لايتم المسافر إذا لم يعزم الإقامة خمس عشرة يوما ،

مالك يتم بمكة ويقصر بمنى. وكذلك أهل منى يتمون بمنى ويقصرون بمكة وعرفات ، وممن روى عنه أن المكي يقصر بمنى: ابن عمر وسالم وقاسم وطاوس، وبه قال الأوزاعي وإسحاق وقالوا : إن القصر سنة الموضع، وإنما يتم بمنى وعرفات من كان مقيما فيهما، وقال أكثر أهل العلم منهم الثوري والكوفيون وأبو حنيفة وأصحابه والشافعي وأحمد : لايقصر الصلاة أهل مكة بمنى وعرفات لانتفاء مسافة القصر. وقال الطحاوي : ليس الحج موجباً للقصر، لأن أهل منى وعرفات إذا كانوا حجاجاً أتموا، وليس هو متعلقاً بالموضع، وإنما هو متعلق بالسفر، اه مختصراً. قلت : ما حكوا من مذهب الإمام مالك رضي الله تعالى عنه أن القصر عنده بمنى للنسك، هكذا حكى عنه غير واحد من نقلة المذاهب، ولا يصح هذا النقل عند هذا العبد الضعيف كما بسط الكلام على ذلك في الأوجز ، والأوجه عندي أن القصر عند الإمام مالك أيضا للسفر كما صرح بذلك في الموطأ إذ قال : الصلاة يوم عرفة إنما هي ظهر، ولكنها قصرت لأجل السفر، فهذا نص عنه رضي الله تعالى عنه إلا أنه رضي الله تعالى عنه عد الذهاب من مكة إلى منى ومنها إلى عرفة ومنها راجعا إلى المزدلفة ثم إلى منى ثم إلى مكة سفرا واحدا للزومه بالإحرام، ولذلك لا يقصر أهل مكة بمكة وأهل منى بمنى عنده، لأنهم مقيمون في أوطانهم، ولو كان القصر للنسك لقصرن حجاج مكة ومنى في أوطانهم . قال مالك في الموطأ في أهل مكة: إنهم يصلون بمنى إذا حجوا ركعتين ركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة، قال الباجي : يريد أنهم إذا حجوا اقتضى ذلك بلوغا إلى عرفة ورجوعا إلى مكة ، واحتسب في هذا السفر بالذهاب والمجيء، لأن من خرج من مكة إلى عرفة محرما بالحج فلا بد له من الرجوع إلى مكة بحكم الإحرام الذي دخل فيه ، لأنه لا يصح أن يتم عمله الذي دخل فيه إلا بالرجوع إلى مكة ، وأما سائر الأسفار فإن نوى

وأما إتمام(١) عثمان فكان لأنه كان يرى ما رأته عائشة من جواز القصر والإتمام للمسافر وبهذا يرد ما أورد عليه عبد الله، وأما ما أجاب به الحنفيون من(٢) أن إتمامه كان لتأهله ثمة أو غير ذلك من الأجوبة فلا ينا سبه رد عبد الله عليه لأنه لم يتم إلا لوجوب الإتمام إذاً، نعم يشكل عليه إتمام عبد الله اقتداء(٣) بعثمان مع أن

فيه السير والمجيء فإنه لا يلزمه الرجوع، فأخبر مالك أن الواجب على أهل مكة إذا خرجوا للحج أن يصلوا الركعتين حتى ينصرفوا إلى مكة اه مختصراً. وهذا كله نص على أن القصر عند مالك أيضا للسفر، إلا أنه عد الخروج من مكة والرجوع إليها كله مسافة واحدة للإحرام، ويدل على ذلك أيضا نصوص فروع المالكية الأخر كما بسطت فى الأوجز من الدردير والدسوقى وغيرهما ١٢.

(١) اعلم أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى بمنى ركعتين وأبو بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما، وهكذا صلى عثمان رضى الله تعالى عنه بمنى ركعتين شطر إمارته ثم أتمها بعد ذلك، واختلف العلماء فى سبب إتمامه على أقوال كثيرة بسطت فى الأوجز، وما أفاده الشيخ قدس سره من أنه كان يرى جواز القصر والإتمام أحد الأقاويل التى ذكرت فى ذلك حكاه غير واحد من شراح الحديث، ولا بعد فى ذلك فإن المسألة خلافية، ورأى جواز القصر والإتمام جماعة فلا بعد أن يكون مذهب عثمان كذلك، لكنه يشكل عليه أن الأمر لو كان كذلك لما أنكروا عليه، وما احتاج إلى التأويل كما ورد فى الصحيحين عن الزهرى قلت لعروة: ما بال عائشة تتم قال: تأولت كما تأول عثمان، فإن الأمرين لو كانا جائزين لما احتاج إلى التأويل اللهم إلا أن يقال: إنهما كانا جائزين عند عثمان، وكان القصر واجبا عند المنكرين عليه كما بسط فى الأوجز ١٢.

(٢) وقد بسطت الأجوبة منها هذا الذى ذكره الشيخ فى الأوجز ١٢.

(٣) ما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر مع أنهم عدوا فى الواجبات متابعة

الحق عنده القصر ، والجواب أنه كان يتم خلفه على أن تكون الركعتان نافلة وبناء النفل على الفريضة جائز لاسيما وفى ترك الإتمام(١) به مفسدة .

(باب التهجير بالرواح(٢) يوم عرفة)

أى عدم التأخير فيه بعد الزوال

الإمام فى المجتهد فيه، وعرفه ابن عابدين بما كان مبنيا على دليل معتبر شرعا بحيث يسوغ للمجتهد بسببه مخالفة غيره اه ، على أن العمل بمذهب الغير جائز عند الضرورة كما فى مسائل المفقود وغيرها ، والقصة عن الإمام أبى يوسف رحمه الله تعالى معروفة إذ اغتسل ليوم الجمعة وصلى بالناس إماما ببغداد ، فوجدوا فى البئر الذى اغتسل من مائه فارة ميتة فأخبر بذلك، فقال نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة، كما حكاه صاحب السعاية عن التاتارخانية وغيرها ، وأنت خبير بأنه لا ضرورة أشد من موافقة أمير المؤمنين لما فى مخالفته من المضرات الكثيرة ١٢ .

(١) كما أشار إليه ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بنفسه، وقد ذكر الحافظ برواية أبى داود أن ابن مسعود صلى أربعا فقيل له : عبت على عثمان ثم صليت أربعا فقال الخلاف شر. وفى رواية البيهقى : إنى لأكره الخلاف. ولأحمد من حديث أبى ذر مثل الأول اه ، وفى المشكاة عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنها ستكون بعدى أمراء يشغلهم أشياء عن الصلاة لوقتها حتى يذهب وقتها، قال رجل : يارسول الله أصلى معهم، قال: نعم رواه أبو داود ، وعن قبيصة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يكون عليكم أمراء من بعدى يؤخرون الصلاة، فهى لكم وهى عليهم، فصلوا معهم ما صلوا القبلة» رواه أبو داود، وغير ذلك من الروايات الكثيرة التى تدل على أن متابعة الإمام لاسيما الإمام الأعظم، لابد منها لما فى المخالفة من المفاسد التى لاتحصى ١٢ .

(٢) سكتت الشراح قاطبة عن غرض الإمام البخارى رضى الله تعالى عنه

قوله : (وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما) وكان ذلك اجتهادا منه ، ولا يجوز الجمع عندنا (١) إلا بشرائطه المذكورة فى محله ، ومنها الجماعة والإمام ، وذلك لأنه ثابت على خلاف القياس الثابت بالنص ، وهو

بالترجمة ، والأوجه عند هذا المبتلى بالسيئات المعترف بالتقصيرات أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة مهمة شهيرة خلافية وهى وقت الوقوف بعرفة ، وأشار بالترجمة إلى مذهب الجمهور ، وهو أن مبدأه من وقت الزوال ، خلافا للإمام أحمد كما سيأتى ، واختلفوا فى آخر وقته اختلافا كثيرا كما بسط فى الأوجز من كلام شراح الحديث ونصوص فروع الأئمة ، وذكر فيه بعد ذلك كله قد عرفت من ذلك أنهم اختلفوا فى فرض الوقت للوقوف على ثلاثة أقوال : الأول قول الإمام أحمد إنه من الفجر إلى الفجر كما فى المغنى وغيره من فروع الحنابلة ، الثانى قول الإمام مالك إنه ليلة النحر من الغروب إلى الفجر كما فى الدسوقى وغيره ، قال الدردير : الركن الرابع للحج حضور عرفة ساعة ليلة النحر وتدخل بالغروب وأما الوقوف نهارا فواجب ينجبر بالدم ويدخل وقته بالزوال ، والثالث قول الإمامين أبى حنيفة والشافعى إنه من زوال عرفة إلى فجر النحر ، حتى حكى الإجماع على ذلك كما حكاه ابن حجر فى شرح مناسك النووى عن ابن المنذر وابن عبد البر ، قال الزرقانى : إنه مختار جمع من أصحابهم ، وفى نيل المآرب اختار الشيخ وغيره وحكى إجماعا من زوال يوم عرفة إلى طلوع فجر يوم النحر ، وهو مختار ابن العربى وابن عبد البر المالكيين اهـ . ملخصا من الأوجز . فالظاهر عندى أن الإمام البخارى أشار بالترجمة إلى وقت الوقوف ١٢ .

(١) اختلفوا فى كيفية الجمع بين الظهرين بعرفة قال الموفق : يصلى الظهر والعصر يجمع بينهما ويقيم لكل صلاة إقامة ، وقال أبو ثور يؤذن المؤذن إذا صعد الإمام المنبر فجلس ، فإذا فرغ المؤذن قام الإمام فخطب ، وقيل : يؤذن فى

قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » فيقتصر على مورد النص ، ولا يجوز تعديته إلى غيره حتى يجوز الجمع بينهما للمنفرد وغيره ممن ليس فى حكم من ورد به النص .

آخر خطبة الإمام ، وحديث جابر يدل على أنه أذن بعد فراغ النبى صلى الله عليه وسلم من خطبته، وكيفما فعل فحسن ، وقول الخرقى إن أذن فلا بأس كأنه ذهب إلى أنه مخير بين أن يؤذن للأولى أو لا يؤذن ، وكذا قال أحمد : لأن كلا مروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والأذان أولى، وهو قول الشافعى وأصحاب الرأى ، وقال مالك : يؤذن لكل صلاة واتباع ما جاء فى السنة أولى وهو مع ذلك موافق للقياس كما فى سائر المجموعات والفوائت فإن فاته مع الإمام صلى فى رحله يعنى أن المفرد يجمع كما يجمع مع الإمام، وبه قال مالك والشافعى وإسحاق وصاحبا أبى حنيفة ، وقال النخعى والثورى وأبو حنيفة لا يجمع إلا مع الإمام فإذا لم يكن إمام رجعنا إلى الأصل . ولنا أن ابن عمر كان إذا فاته الجمع مع الإمام بعرفة جمع بينهما منفردا، ولأن كل جمع جاز مع الإمام جاز منفردا كالجمع بين العشائين بجمع، وقولهم إنما جاز الجمع فى الجماعة لا يصح لأنهم قد سلموا أن الإمام يجمع وإن كان منفردا ، اهـ مختصرا . وفى الهداية إذ زالت الشمس يصلى الإمام بالناس الظهر والعصر فيبتدأ بالخطبة فيخطب خطبتين يفصل بينهما بجلسة كما فى الجمعة، هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال مالك : يخطب بعد الصلاة لأنها خطبة وعظ وتذكير، فأشبه خطبة العيد، ولنا ما رويناه فى ظاهر المذهب إذا صعد الإمام المنبر فجلس أذن المؤذنون كما فى الجمعة ، وعن أبى يوسف أنه يؤذن قبل خروج الإمام ، وعنه يؤذن بعد الخطبة ، والصحيح ما ذكرنا. ويقيم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لأنه أوان الشروع فى الصلاة، ويصلى بهم الظهر والعصر فى وقت الظهر بأذان وإقامتين لما روى جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم

. . . .

صلاهما بأذان وإقامتين ولأن العصر يؤدى قبل وقته المعهود فيفرد بالإقامة إعلاما للناس فإن صلى بغير خطبة أجزأه لأن هذه الخطبة ليست بفريضة، ومن صلى الظهر فى رحله وحده صلى العصر فى وقته عند أبى حنيفة ، وقالا : يجمع بينهما المنفرد لأن جواز الجمع للحاجة إلى امتداد الوقوف، والمنفرد محتاج إليه، ولأبى حنيفة أن المحافظة على الوقت فرض بالنصوص، فلا يجوز تركه إلا فيما ورد الشرع به، وهو الجمع بالجماعة مع الإمام، ثم عند أبى حنيفة الإمام شرط فى الصلاتين جميعاً ، وقال زفر : فى العصر خاصة لأنه هو المغير عن وقته ، وعلى هذا الخلاف الإحرام بالحج شرط فى الصلاتين ، فالحلال إذا صلى الظهر مع الإمام ثم أحرم بالحج فصلى العصر لايجوز عند الإمام ويجوز عند زفر ، والحاصل أن جواز الجمع معلق بالإحرام فى الصلاتين عند أبى يوسف ومحمد ، وعند أبى حنيفة معلق بالإحرام والجماعة والإمام الأكبر، وهو قول زفر غير أنه يشترط هذه الشرائط فى العصر خاصة ، ولأبى حنيفة أن التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما إذا كانت العصر مرتبة على ظهر مؤدى بالجماعة مع الإمام فى حالة الإحرام فيقتصر عليه اه ، مختصراً وبزيادة من المحشى ، وذكر شارح اللباب لجواز الجمع ست شرائط منها مختلف فيها ومنها متفق عليها: الأول تقديم الإحرام بالحج عليهما، فلو كان محرما بالعمرة عند الظهر محرما بالحج عند العصر لايجوز الجمع عند أبى حنيفة خلافا لهما. ولو كان محرما بالعمرة عند الصلاتين لم يجز عند الكل ، الثانى تقديم الظهر على العصر وهو من المتفق عليه فلو ظهر فساد الظهر لوجه يلزمه إعادتهما . الثالث الزمان وهو يوم عرفة بعد الزوال قبل دخول العصر وهو متفق عليه ، وكذا الرابع: المكان وهو عرفة، الخامس الجماعة فيهما عند أبى حنيفة خلافا لهما إذ قالا يجمع بينهما المنفرد أيضا ، السادس الإمام الأعظم

قوله : (وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته) يعنى بذلك أن ما قدمته من لفظ السنة فإنما أريد بها سنة(١) النبي صلى الله عليه وسلم لأنها التى تتبع، وأما سنة الخلفاء الراشدين فإنهما وإن كانت يطلق عليها لفظ السنة أيضا إلا أن المتبادر منه عند الإطلاق وعدم التقييد بالإضافة إلى غيره ، هى الأولى منهما .

أو نائبه فلو صلى بهم رجل بغير إذن الإمام وجمع بينهما لم يجز العصر عند أبى حنيفة وجاز عندهما ، ولو صلى الظهر بجماعة لكن لا مع الإمام لم يجز تقديم العصر عنده خلافا لهما ، انتهى مختصراً وبتغير ١٢ .

(١) قال الحافظ فى شرح النخبة فى بيان الرفع حكما : ومن الصيغ المحتملة قول الصحابى من السنة كذا فالأكثر على أن ذلك مرفوع، ونقل ابن عبد البر فيه الإتفاق، وفى نقل الإتفاق نظر فمن الشافعى فى المسألة قولان ، وذهب إلى أنه غير مرفوع أبو بكر الصيرفى من الشافعية وأبو بكر الرازى من الحنفية وابن حزم من أهل الظاهر ، واحتجوا بأن السنة تتردد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين غيره ، وأجيبوا بأن احتمال إرادة غير النبي صلى الله عليه وسلم بعيد، وقد روى البخارى فى صحيحه فى حديث ابن شهاب فذكر حديث الباب وفى آخره: وهل يعنون بذلك إلا سنته قال : فنقل سالم وهو أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة وأحد الحفاظ من التابعين عن الصحابة ، أنهم إذا أطلقوا السنة لا يريدون بذلك إلا سنة النبي صلى الله عليه وسلم اهـ مختصراً . وقال النووى فى التقريب : قول الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا ومن السنة كذا وما أشبهه ، كله مرفوع على الصحيح الذى قاله الجمهور ، قال السيوطى فى التدريب قال ابن الصلاح : لأن مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من له الأمر والنهى ومن يجب إتباع سنته وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ . وقال العينى: الصحابى إذا قال سنة فإنما يريد سنة النبي صلى الله عليه وسلم إما بقوله أو بفعل شاهده

قوله : (من التخلل بينكم) كلمة « بينكم(۱) » بيان لمعنى خلالكم على طريق الإجمال ، وحاصل المعنى وليس متعلقا بقوله من التخلل، بل يتعلق بقوله أوضعوا

كذا قاله ابن التين ا ﻫ . وقال أيضاً فى حديث الباب : قال أبو عمر فى التقصى : هذا الحديث يدخل عندهم فى المسند لقوله : إن كنت تريد السنة فالمراد سنة سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكذلك إذا أطلقها غيره ما لم يضف إلى صاحبها كقولهم سنة العمرين وما أشبه ذلك ا ﻫ ، قال العينى : وفى هذه المسألة خلاف عند أهل الحديث والأصول والجمهور على ما قال ابن عبد البر ، وهى طريقة البخارى ومسلم ويقويه قول سالم ، وهل تتبعون فى ذلك إلا سنته ا ﻫ ، وهكذا قال الحافظ فى الفتح ۱۲ .

(۱) من عادة الإمام البخارى المعروفة المطردة أنه إذا جاء فى الحديث لفظ غريب ويقع مثله فى القرآن ينتقل ذهنه الثاقب إلى الآية كما تقدم دأبه هذا فى المقدمة فى خصائص البخارى ، وهذا من جملتها فإنه لما ورد فى الحديث لفظ الإيضاع انتقل ذهنه إلى قوله تعالى فى سورة براءة « لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة » وفسر قوله خلالكم بقوله بينكم، وقوله من التخلل جملة معترضة بين المفسر والتفسير، ولأجل مناسبة الخلال أشار إلى الآية الأخرى التى فى سورة الكهف وهى قوله تعالى «وفجرنا خلالهما نهرا » الآية وفسر قوله خلالهما بقوله بينهما ، قال الحافظ : قوله أوضعوا أسرعوا ، من كلام المصنف ، وهو قول أبى عبيدة فى المجاز ، وقوله خلالكم الخ أيضا من قول أبى عبيدة ولفظه : لأوضعوا أى لأسرعوا خلالكم أى بينكم وأصله من التخلل، وقال غيره: وليسعوا بينكم بالنميمة، وقوله فجرنا إلخ هو قول أبى عبيدة أيضا، ولفظه فجرنا خلالهما أى وسطهما وبينهما وإنما ذكر البخارى هذا التفسير لمناسبة أوضعوا للفظ الإيضاع. ولما كان متعلق أوضعوا الخلال ذكر تفسيره تكثيرا للفائدة ا ﻫ ۱۲ .

قوله : (فيقفون عند المشعر الحرام)[بياض فى الأصل(١)]

---

(١) بياض فى الأصل قريب من سطرين، وكتب فى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله فيقفون أى للتبرك لا للوقوف الواجب الذى يكون بعد الفجر فإنه ساقط من الضعفة. اعلم أن الواجب فى المزدلفة المبيت بها، ثم الوقوف عليها بعد الفجر، والمزدلفة كلها موقف، إلا أن الوقوف عند المشعر الحرام الذى هو موقف الإمام مستحب . فالضعفة قد سقط عنهم المبيت وكذا الوقوف الواجب أما وقوفهم فى جوف الليل عند المشعر الحرام كما فى هذا الحديث فهو لمجرد التبرك، انتهى ، اعلم أن ههنا مسألتين : إحداهما المبيت بمزدلفة ليلة النحر، والثانية الوقوف بها عند صلاة الفجر وطالما تشتبه إحداهما بالأخرى على نقلة المذاهب كما نقلت أقوالهم المختلفة فى الأوجز، وحاصل مافيه أن الظاهرية قالوا بركنية الوقوف، فقد أثبت ابن حزم بطلان حج من لم يدرك مع الإمام صلاة الصبح بمزدلفة من الرجال، وأما الأئمة الأربعة ومن تبعهم فالصحيح من مسالكهم أن المبيت إلى ما بعد النصف الأول واجب عند الشافعى على المعتمد وأحمد، وهذا لمن أدركه قبل النصف، وإلا فالحضور ساعة فى النصف الأخير كاف ، وعند مالك النزول بقدر حط الرحال واجب فى أى وقت من الليل كان ، وعند الحنفية المبيت سنة مؤكدة وهو قول للشافعى، وهو ركن عند السبكى وابن المنذر وابن خزيمة وأبى عبد الرحمن من الشافعية ، وأما الوقوف بعد الفجر فواجب عند الحنفية ، وسنة عند الأئمة الثلاثة . وفرض عند ابن الماجشون وابن العربى من المالكية انتهى ملخصا من الأوجز . وإذا عرفت ذلك فتقديم الضعفة والنساء جائز إجماعا ، كما بسط فى الأوجز ، قال الموفق : لا بأس بتقديم الضعفة والنساء. وبه قال الثورى والشافعى وأصحاب الرأى ولا نعلم فيه مخالفا ، ولأن فيه رفقا بهم ورفعا لمشقة الزحام عنهم واقتداء بفعل نبيهم صلى الله عليه وسلم

قوله : (يا بنى هل غاب القمر ؟) إنما كانت تسأله عن أفول القمر لأن أفول القمر فى تلك الليالى على قرب(١) من السحر ، وهذا يدل على أنها تحرت طلوع الفجر ولم ترم قبله وهو(٢) المذهب عندنا

قال النووى فى مناسكه : إن ترك المبيت ليلة المزدلفة جبرها بدم، ومن تركه لعذر فلا شىء عليه ، والعذر أقسام ، ثم بسطها ، وقال الدردير : رخص ندبا تقديم الضعفة من النساء والصبيان إلى منى فيذهبون ليلا للبيات بمنى، قال الدسوقى : أى بعد نزولهم بالمزدلفة بقدر حط الرحال وإن لم ينزل فالدم. ولا فرق فى ذلك بين الضعفاء وغيرهم، وفى شرح اللباب: البيتوتة بها سنة مؤكدة إلى الفجر والوقوف بعد الفجر واجب، ولو ترك الوقوف فعليه دم لتركه الواجب إلا إذا كان لعلة من كبر أو صغر أو يكون امرأة تخاف الزحام فلا شىء عليه اھ ملخصاً من الأوجز ١٢

(١) قال الحافظان ابن حجر والعينى : ومغيب القمر تلك الليلة يقع عند أوائل الثلث الأخير ١٢

(٢) اختلف فى وقت الرمى فى هذا اليوم أى يوم النحر بداية ونهاية كما بسط فى الأوجز وغلط بعض نقلة المذاهب فى بيان المذاهب ههنا أيضا قال الموفق : ولرمى هذه الجمرة وقتان وقت فضيلة ووقت إجزاء ، أما وقت الفضيلة فبعد طلوع الشمس قال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما رماها ضحى ذلك اليوم ، وقال ابن عباس رضى الله عنه : قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أغيلمة بنى عبد المطلب الحديث وفيه «لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس » رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، والرمى بعد طلوع الشمس يجزىء بالإجماع وكان أولى، وأما وقت الجواز فأوله نصف الليل من ليلة النحر وبذلك قال الشافعى ، وعن أحمد يجزىء بعد الفجر قبل طلوع الشمس وهو قول مالك وأصحاب الرأى وإسحق ، وقال الثورى

ولعلها رمت فى أول[١] ما انشق الفجر ، ولذلك قال عبد الله : قد غلسنا[٢] ثم إن رميها هـذا (*) إنما كان لرخصته صلى الله عليه وسلم وإلا فالأفضل هو الرمى[٣] بعد الفجر .

والنخعى لا يرميها إلا بعد طلوع الشمس إلى آخر ما بسط فى الأوجز ١٢ .

(١) هذا هو الظاهر والغلس يطلق بمقابل الإسفار ١٢

(٢) وفى الأوجز عن مولاة لأسماء قالت قلت لها لقد جئنا منى بغلس الحديث، قال الباجى: يحتمل أن تريد به قبل طلوع الفجر ويحتمل أن تريد به بعد طلوع الفجر وهو الأظهر، ولذلك روى عن عائشة أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح بغلس، قلت يؤيد الأول ما فى البخارى أنها ترتحل حين غاب القمر، ويؤيد الثانى ما فى الموطأ أنها تصلى بالمزدلفة الفجر ثم تركب فتسير إلى منى، وقال الزيلعى: الغلس يكون بعد الفجر كما فى حديث ابن مسعود: صلاها يومئذ بغلس وما ورد أن دفعها كان بعد ما غاب القمر وهو يغيب فى الليلة العاشرة آخر الليل ويغلب على الظن أنهم إلى أن يتأهبوا للدفع ويصلوا إلى منى طلع الفجر ويحتمل أنها قعدت بعد ما غاب القمر زمانا طويلا لأنه لم يبين الراوى أنها دفعت كما غاب القمر اهـ مختصرا من الأوجز ١٢ .

(٣) أى بعد طلوع الشمس فى الأوجز عن شرح اللباب أول وقت جواز الرمى يدخل بطلوع الفجر الثانى من يوم النحر، فلا يجوز قبله وهذا وقت الجواز مع الإساءة، والوقت المسنون من طلوع الشمس يمتد إلى الزوال ووقت الجواز بلا كراهة من الزوال إلى الغروب ، وقيل : مع الكراهة ووقت الكراهة مع الجواز من الغروب إلى طلوع الفجر الثانى فلو أخره إلى الليل كره إلا فى

(*) أى قبل صلاة الفجر ١٢ ز

قوله : (فلأن أكون أستاذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم) إلخ لعل المراد بذلك(١) أنها لم تجوز الدفع قبل النـاس ، وحملت رخصة سودة على اختصاصها . والأولى أن يقال: إنها مع علمها بجواز الدفع قبل الناس أحبت أن لا تغير شيئاً من نسكها عما كانت تفعله فى زمنه صلى الله عليه وسلم ، فتمنت لأجل ذلك أن تكون استاذنت كما استأذنت سودة، فتكون عادة الدفع قبل الناس مفيدة لها فى سنتيها اللتين حجت فيهما بعد النبي صلى الله عليه وسلم مع ما أنه لم يلزم فيه تغير شىء مما كانت تفعله فى حياته ، ولا كذلك لو شرعت فى الدفع قبل الناس الآن، فإنه يكون تغييرا للعادة الجارية من قبل ولا تحبه. ذلك لأن ماثبت بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم أفضل مما لم يثبت بتقريره وإن كان جائزا مشروعا فى نفسه .

حق النساء والضعفاء ولا يلزمه شىء من الكفارة ا هـ . وتقدم قريبا أن الرمى بعد طلوع الشمس أفضل إجماعا ١٢ .

(١) قال السندى: معنى «من مفروح به» أى من شىء يفرح الإنسان عادة، قال أبو عبد الله الآبى فى شرح مسلم: المفروح به كل شىء معجب له بال بحيث يفرح به كما جاء فى غير هذا «أحب إلى من حمر النعم» ا هـ . ومرادها أنها كانت بعده صلى الله عليه وسلم على ما فعلت معه وقد ثقل عليها الدفع مع الإمام ، لكنها ما تركت لكونها فعلت ذلك معه صلى الله عليه وسلم، فتمنت لذلك أنها لو استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم فى الدفع قبله لفعلت كذلك بعده أيضا فصار ذلك سببا للراحة أيضا فى حقها. قال الآبى: قال الأصوليون: ذكر الحكم عقيب وصف مناسب يشعر بكونه علة ، وقول عائشة هـذا يدل على أنه لا يشعر بكونه علة لأنه لو أشعر به ما أرادت ذلك لاختصاص سودة(*) بذلك الوصف إلا أن يقال

(*) وإليه أشار الشيخ فى الاحتمال الأول ١٢ ز

قوله : (صلى صلاة بغير ميقاتها) فيه دلالة على أن[1] الجمع بين صلاتى الظهر والعصر، أو المغرب والعشاء فى غير الحج حيث ورد فى الروايات، فإنما المعنى به الجمع الصورى لا الحقيقى وإلا لما صح قول ابن مسعود رضى الله عنه هذا ، وإنما لم يذكر ابن مسعود صلاتى العشى[2] فى استثنائه مع أنهما محولتان عن وقتيهما أيضا ، لأن تحويلهما لايخفى على أحد لكون الواقعة فى النهار واجتماع الناس من قبل ، ولا كذلك فى صلاتى العشاء لأن الوقت وقت ظلام وسواد

أن عائشة نقحت المناة ورأت أن العلة إنما هى الضعف ، لا خصوص ثقل الجسم ، ويحتمل أنها قالت ذلك لأنها شركتها فى الوصف لما روى أنها قالت: سابقت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسبقته فلما ربيت اللحم سبقنى ، وذكر شيخنا نقلا عما جرى فى درس شيخه ابن عبد السلام أنه صلى الله عليه وسلم كان يحبها فطمعت فى الإذن لذلك، فلا ينافى ذلك تلك القاعدة، ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب اه . وهذا غير ظاهر فإن الثقل كان علة لاستئذان سودة ، وأما إذن النبى صلى الله عليه وسلم إياها فكان لسبب استئذانها فلو استأذنت عائشة لأذن لها أيضاً ، وهذا هو المتبادر إلى الذهن من روايات هذا الحديث ، ثم ما ذكره أهل الأصول هو أن ذكر الحكم كذلك يشعر بالعلية لا بحصر العلية فى ذلك الوصف ، فيجوز أن تكون علة أخرى تقتضى الإذن لعائشة كما ذكر فى درس ابن عبدالسلام، وهذا ظاهر، فظهر أن ما رده أحسن مما اختاره، والله أعلم اه ما فى السندى ١٢ .

(١) وهذا واضح والحديث من مستدلات الحنفية فى أن الجمع فى أحاديث السفر صورى ١٢ .

(٢) أى الجمع بين الظهر والعصر بعرفة، وما أفاده الشيخ من التوجيه أوجه مما قالته الشراح من أن الحديث متروك الظاهر ١٢ .

والناس مع ذلك متفرقون فی الطريق ، والواصل إلى عرفة[۱] إذاً قليل منهم .

قوله: (سألت ابن عباس عن المتعة) أی عن إتيان[۲] النسكين فی سفرة واحدة.

قوله : (وسألته عن الهدی فيه) وكان المذكور دم[۳] متعة أو قران .

---

(۱) كذا فی الأصل وهو سبقة قلم والصواب إلى المزدلفة۱۲ .

(۲) أراد الشيخ بذلك التنبيه على أن المراد بالمتعة متعة الحج لا متعة النكاح، ويحتمل أنه أراد التنبيه على أن المراد بالمتعة أعم من التمتع والقران ، فإن فی كليهما إتيان النسكين فی سفر واحد وهذا أوجه وتقدم الحديث فی باب التمتع والقران برواية آدم عن شعبة أنا أبو جمرة قال : تمتعت فنهانی ناس فسألت ابن عباس فأمرنی فرأيت فی المنام كأن رجلا يقول لی: حج مبرور وعمرة متقبلة الحديث ، قال الحافظ : والغرض منه ههنا بيان الهدی اﻫ . يعنی غرض الإمام البخاری بذكر هذا الحديث فی هذا الباب بيان الهدی يعنی يجب على من تمتع دم هدی ۱۲ .

(۳) يعنی أن ظاهر الآية وإن كان يدل على هدی التمتع فقط، لكنها تتناول هدی التمتع والقران كليهما ، قال صاحب الهداية فی هدی القارن : إنه فی معنی المتعة أی الجمع بين النسكين والهدی منصوص عليه فيها بقوله تعالى ـ فمن تمتع بالعمرة ـ الآية فالنص وإن ورد فی التمتع فالقران مثله، لأنه مرتفق بأداء النسكين اﻫ بزيادة. وقال الجصاص فی أحكام القرآن: قوله تعالى «فمن تمتع بالعمرة» الآية: هذا الضرب من التمتع ينتظم معنيين أحدهما الإحلال والتمتع إلى النساء، والآخر جمع العمرة إلى الحج فی أشهر الحج، ومعناه الارتفاق بهما وترك إنشاء سفرين لهما، فمتعة الحج تنتظم هذين المعنيين: إما استباحة التمتع بالنساء بالإحلال، وإما الارتفاق بالجمع بين العمرة والحج فی أشهر الحج، والاقتصار بهما على سفر واحد، إلى آخر ما بسط من الكلام فی تفسير الآية ، وأقوال السلف فی ذلك، وقال الموفق : ولا نعلم فی

قوله : (يعتر بالبدن) : أى يعترضها(١) دون أن يسأل منها شيئاً .

وجوب الدم على القارن خلافا إلا ما حكى عن داود أنه لادم عليه، وروى ذلك عن طاوس ، ولنا قوله تعالى «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج» الآية والقارن متمتع بالعمرة إلى الحج بدليل أن عليا رضى الله تعالى عنه لما سمع عثمان ينهى عن المتعة أهـل بالحج والعمرة ، وقال ابن عمر رضى الله عنه : إنما القران لأهـل الآفاق وتلا قوله تعالى« ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام» ولأنه ترفه بسقوط أحد السفرين فلزمه دم كالتمتع ، وقال الحافظ : ويطلق التمتع فى عرف السلف على القران أيضا، قال ابن عبد البر: لاخلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أنه الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج. قال: ومن التمتع أيضا القران لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلده ومن التمتع نسخ الحج أيضا إلى العمرة انتهى ١٢ .

(١) اختلفوا فى تفسير القانع والمعتر على أقوال بسطها الشراح لاسيما الحافظان ابن حجر والعينى، إلا إنهما اختلفا فى قوله القانع السائل الخ، إذ جعله الحافظ تعليقا وجعله العينى كلام البخارى قال الحافظ : قوله القانع السائل الخ ، هذا التعليق أخرجه عبد بن حميد من طريق عثمان بن الأسود قلت لمجاهد ما القانع قال : جارك الذى ينتظر مادخل بيتك ، والمعتر الذى يعتر ببابك ويريك نفسه ولا يسألك شيئا، وأخرج ابن أبى حاتم عن ابن أبى نجيح عن مجاهد قال القانع الطامع، وقال مرة هـو السائل، وأخرج عن سعيد بن جبير: المعتر الذى يعتريك يزورك ولايسئلك وعن ابن جريج عن مجاهد المعتر الذى يعتر بالبدن من غنى أو فقير وقرأ الحسن المعترى وهـو بمعنى المعتر، اهـ مختصراً. وقال العينى: قوله القانع السائل الخ هذا من كلام البخارى ،وكذا قال ابن عباس وسعيد بن المسيب والحسن البصرى: القانع السائل والمعتر الذى يعتر ولا يسأل وقال مالك أحسن ما سمعت فيه

قوله: (وشعائر الله استعظامها)[1] يعنى بذلك أن مقصود الرب تبارك وتعالى بإضافتها إلى نفسه هو أن تعظم وتحسن . ويلزمه أن تنحر بها وهى عظام الجثث حسانها

أن القانع الفقير والمعتر الدائر ، وقيل : القانع السائل الذى لايقنع (*) بالقليل وفى الموعب قال أبوزيد : القانع هو المتعرض لما فى أيدى الناس وهو ذم له وهو الطمع ، وقال صاحب العين : القنوع الذلة للمسألة ، وقال إبراهيم : قنع إليه مال وخضع وهو السائل، وقال الطوسى قنع يقنع قنوعا إذا سأل وتكفف ، وقنع يقنع قناعة إذا رضى. قلت : الأول من باب فتح، والثانى من باب علم إلى آخر ما بسطه العينى ۱۲ .

(۱) أجاد الشيخ قدس سره فى الاستنباط عن هذه الآية، وجعله الحافظ تعليقاً إذ قال قوله : شعائر الله . . الخ ، أخرجه عبد بن حميد أيضاً عن مجاهد فى قوله ومن يعظم شعائر الله قال : استعظام البدن استحسانها واستسمانها ، ورواه ابن أبى شيبة من وجه آخر عن مجاهد عن ابن عباس نحوه لكن فيه ابن أبى ليلى وهو سيء الحفظ اه . ثم لا يذهب عليك أن الإمام البخارى ذكر بعد ذلك قوله: العتيق، عتقه من الجبابرة ، وقال القسطلانى تبعاً للعلامة العيني: إنها إشارة إلى ما فى قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » اه . والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها إشارة إلى ما فى قوله تعالى « ثم محلها إلى البيت العتيق » لوجهين : الأول : أنها أقرب إلى قوله تعالى «ومن يعظم شعائر الله » والثانى : أنها متعلقة بمسألة الهدى بخلاف قوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » والإشارة إلى آية الهدى أولى من الإشارة إلى آية الطواف فتأمل ، ثم ترجم الإمام البخارى ههنا بقوله باب ركوب البدن ولم يصرح بالحكم لمكان الاختلاف فى ذلك ، والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، وفيها خمس مذاهب للعلماء : الأول وجوب

(*) كذا فى الأصل ۱۲ ز

قوله : (لا يشق من الجلال إلا موضع السنام) وذلك[1] ليكون أعون لاستمساكها على ظهورها .

الركوب لظاهر الأوامر كما نقل عن بعض الظاهرية ، الثانى الجواز مطلقاً ونسبه ابن المنذر إلى أحمد وإسحاق ، الثالث تقييده بالحاجة قال النووى فى شرح مسلم : مذهب الشافعى أنه يركبها إذا احتاج ، الرابع أنها لا تركب إلا عند الاضطرار ، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه ، ولذا قيده صاحب الهداية بالاضطرار ، وهو إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاه الخطابى عن الشافعى ، وبه جزم الدردير والدسوقى إذ قيداه بالاضطرار لجواز ابتداء الركوب لا الدوام ، الخامس المنع مطلقاً حكاه ابن العربى عن أبى حنيفة ، والصواب أن مذهبه الإباحة عند الاضطرار ثم من قيده بالحاجة أو الاضطرار اختلفوا على قولين : أحدهما : أن الإباحة تنتهى إلى وقت الحاجة فإذا انتفت الحاجة يلزمه النزول ، والثانى : أنها شرط لابتداء الجواز ، فإذا أبيح له الركوب لا يلزمه النزول بل يجوز له الاستصحاب ، اهملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) وقال شراح البخارى من الحافظين وغيرهما : إن فائدة شق الجل من موضع السنام ليظهر الإشعار ولا يستر تحتها اه ، وجمع الباجى بين الفائدتين ما أفاده الشراح وما أفاده الشيخ قدس سره إذ قال : إن جلال البدن تشق على أسنمتها لمعنيين : أحدهما أن يبدو الإشعار ، والثانى أن ذلك أثبت لها على ظهور البدن ، كذا فى الأوجز ، وأثر الباب يخالف ما أخرجه مالك فى الموطأ عن نافع أن ابن عمر كان لا يشق جلال بدنه ، الحديث بدون الاستثناء وجمع بينهما فى الأوجز بوجوه ، منها أن أثر الموطأ مختصر لم يذكر فيه الاستثناء ، ومنها أن يكون ذلك باختلاف الأحوال كما نقل الزرقانى عن عياض أن شق الجلال إن قلت قيمتها ، فإن كانت نفيسة لم تشق ، وقال مالك : إن ذلك أى الشق

قوله : (مختصر) أى أوردته(١) ههنا مختصراً ويمكن فيه غير ذلك أيضاً .

(باب نحر البدن قائمة)

أفاد هذا الباب(٢) بانضمامه بما قبله أن الواجب أى الأدب أن ينحرها وهى قائمة مقيدة الرجل .

من عمل الناس وما علمت أن أحداً ترك ذلك إلا ابن عمر ، لأنه كان يجلل الحلال والأنماط المرتفعة فكان يترك ذلك استبقاء للثياب ، قال مالك : وأحب إلى إن كانت الجلال مرتفعة أن يترك شقها وإن كانت بالثمن اليسير على الدرهمين ونحوه فأحب إلى أن تشق ، اه مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) وهذا ظاهر أشار إلى ذلك الإمام البخارى بنفسه إذ قال فى الحديث عن أنس بلفظ وذكر الحديث ، وسيأتى الحديث مفصلا قريباً فى باب نحر البدن قائمة ، وما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله : ويمكن فيه غير ذلك لم يتعرض له أحد من الشراح ولا الشيخان مولانا محمد حسن المكى ولا مولانا حسين على البنجابى فى تقريريهما ولا يبعد أن الشيخ أشار بذلك إلى أن الاختصار بمعنى الاختصاء كما قال الزركشى فى حديث أبى هريرة قلت : يارسول الله إنى رجل شاب وأخاف على نفسى العنت ، الحديث وفى آخره فاختصر على ذلك أوذر ، قال الزركشى : الاختصار نحو الاختصاء ، فيكون الحديث بمعنى حديث جابر قال : « ذبح النبى صلى الله عليه وسلم يوم الذبح كبشين أقرنين أملحين موجوئين » الحديث ذكره فى المشكاة برواية أحمد وأبى داود وغيرهما فيكون المعنى أن كل واحد من الكبشين كان موجوءاً ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح ، وقال الحافظ : فى الحديث استحباب نحر الإبل على الصفة المذكورة وعن الحنفية يستوى نحرها قائمة وباركة فى الفضيلة ، وقال العينى فى الحديث : نحره قائمة ، وبه قال الشافعى وأحمد وأبو ثور ، وقال

قوله : (ونحر بيده سبعة بدن) وكان(١) قد نحر أزيد من ذلك بكثير غير أن السبعة منها لما كانت طائفة تقدمت على غيرها خصها بالذكر .

أبو حنيفة والثورى : تنحر باركة وقائمة ، واستحب عطاء أن ينحرها باركة معقولة ، وروى ابن أبى شيبة عن عطاء إن شاء قائمة وإن شاء باركة ، وعن الحسن باركة أهون عليها اه . قلت : وعندنا الحنفية أيضاً النحر قياماً أفضل ففى الهداية الأفضل فى البدن النحر وفى البقر والغنم الذبح ، ثم إن شاء نحر الإبل فى الهدايا قياماً أو أضجعها ، وأى ذلك فعل فهو حسن ، والأفضل أن ينحرها قياماً لما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر الهدايا قياماً وأصحابه كانوا ينحرونها قياماً معقولة اليد اليسرى اه ، وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز ، وفيه عن فتح القدير عن أبى حنيفة نحرت بدنة قائمة فكدت أهلك قثاماً من الناس لأنها نفرت فاعتقدت أن لا أنحر الإبل بعد ذلك إلا باركة معقولة وأستعين عليه بمن هو أقوى منى اه ، وهذا منشأ من حكى عنه النحر باركة، وأنت خبير بأنه مبنى على خشية النفور وذكر أفضلية النحر قياماً فى عامة فروع الحنفية . اه ما فى الأوجز ١٢ .

(١) اختلفت الروايات فى عدد ما نحر النبى صلى الله عليه وسلم بيده الشريفة فظاهر حديث الباب أنه صلى الله عليه وسلم نحر سبع بدنات ، والمرجح المعروف عند العلماء أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده الشريفة ثلاثا وستين بدنة عدد سنى عمره الشريف ، قال الشيخ ابن القيم فى الهدى : ثم انصرف النبى صلى الله عليه وسلم بمنى إلى المنحر فنحر ثلاثا وستين بدنة بيده وكان عدد هذا الذى نحره عدد سنين(*) عمره ثم أمسك وأمر عليا أن ينحر ما بقى من المائة فإن قيل كيف تصنعون بالحديث

(*) كذا فى الأصل ١٢ ز .

. . . .

الذى فى الصحيحين عن أنس رضى الله عنه قال : نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده سبع بدن قال أبو محمد بن حزم : مخرج حديث أنس على أحد وجوه ثلاثة أحدها أنه صلى الله عليه وسلم لم ينحر بيده أكثر من سبع بدن كما قال أنس وأنه أمر من ينحر ما بعد ذلك إلى تمام ثلاث وستين ثم زال عن ذلك المكان وأمر عليا رضى الله تعالى عنه فنحر ما بقى ، الثانى أن أنساً لم يشاهد إلا نحره صلى الله عليه وسلم سبعا فقط بيده ، وشاهد جابر تمام نحره صلى الله عليه وسلم بالباقى ، فأخبر كل واحد بما رأى وشاهد ، الثالث أنه صلى الله عليه وسلم نحر بيده منفردا سبع بدن كما قال أنس: ثم أخذ هو وعلى الحربة معا فنحرا كذلك تمام ثلاث وستين ، كما قال عروة بن حارث الكندى : أنه شاهد النبى صلى الله عليه وسلم يومئذ قد أخذ بأعلى الحربة وأمر عليا فأخذ بأسفلها ونحرا بها البدن ثم انفرد على بنحر الباقى من المائة كما قال جابر ، فإن قيل كيف تصنعون بالحديث الذى رواه الإمام أحمد وأبو داود عن على قال : لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده فأمرنى فنحرت سائرها ، قلت هذا غلط انقلب على الراوى ، فإن الذى نحر ثلاثين هو على رضى الله عنه فإن النبى صلى الله عليه وسلم نحر سبعا بيده ، لم يشاهده على ولا جابر ، ثم نحر ثلاثا وستين أخرى فبقى من المائة ثلاثون فنحرها على رضى الله عنه فانقلب على الراوى عدد ما نحره على رضى الله عنه بما نحره النبى صلى الله عليه وسلم فإن قيل فما تصنعون بحديث عبد الله ابن قرط قال : قرب لرسول الله صلى الله عليه وسلم بدنات خمس فطفقن يزدلفن إليه بأيهن يبدأ الحديث قيل نقبله ونصدقه فإن المائة لم تقرب إليه جملة وإنما كانت تقرب إليه أرسالا فقرب منهن إليه خمس بدنات رسلا وكان ذلك الرسل يبادرن ويتقربن إليه ليبدأ بكل واحدة منهن ، اه مختصرا . قلت : وجمع شيخنا

قوله : (ولا أعطى عليها شيئاً فى جزارتها) يعنى منها(١) لحذف لفظة منها لظهور المراد .

قدس سره فى بذل المجهود بين حديثى على وجابر بعدة وجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم نحر ثلاثين بدنة من غير استعانة الغير ونحر ثلاثا وثلاثين باستعانة على رضى الله عنه ونحر على رضى الله تعالى عنه بعدها ما بقى منها وهذا أوجه الأجوبة عندى ، ولا يحتاج فى ذلك إلى تغليط رواية على بإثبات الانقلاب على الراوى ، والأوجه فى تخصيص السبعة فى حديث الباب أن المراد بهن هى المذكورة فى حديث عبد الله بن قرط عند أحمد وأبى داود: إنهن طفقن يزدلفن بأيتهن يبدأ فلهذه الخصيصة أفردها بالذكر ، وحديث عبد الله بن قرط ذكرها أحمد وأبو داود بلفظ بدنات خمس أو ست، بشك الراوى. فلا بعد فى أنهن كن سبع بدنات ، وظاهر كلام الموفق فى المغنى أنه جعل حديث عبد الله بن قرط غير حديث جابر إذ قال فى بحث استحباب الأكل من الأضحية : قال أصحاب الرأى : ما كثر من الصدقة فهو أفضل لأن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى مائة بدنة وأمر من كل بدنة ببضعة فجعل فى قدر فأكل هو وعلى من لحمها وحسيا من مرقها ونحر خمس بدنات أو ست بدنات وقال : من شاء فليقتطع ، ثم قال وقال بعض أهل العلم يجب الأكل منها ولا تجوز الصدقة بجميعها للأمر بالأكل منها ، ولنا أنه صلى الله عليه وسلم نحر خمس بدنات ولم يأكل منهن شيئا وقال من شاء فليقتطع اه ، مختصرا فظاهر هذين الكلامين أنه حمل حديث خمس بدنات على غير قصة حجة الوداع ١٢ .

(١) ونبه على ذلك الإمام البخارى إذ ترجم على حديث الباب لا يعطى الجزار من الهدى شيئا قال الحافظ قوله : لا أعطى عليها شيئا الخ ، وكذا قوله فى الرواية التى فى الباب بعده ولا يعطى فى جزارتها، ظاهرهما أن لا يعطى الجزار

. . . .

شيئا ألبتة ، وليس ذلك المراد، بل المراد أن لا يعطى الجزار منها شيئا كما وقع عند مسلم ، وظاهره مع ذلك غير مراد بل بين النسائى فى روايته من طريق شعيب عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضا عن أجرته ولفظه ولا يعطى فى جزارتها منها شيئا ، واختلف فى الجزارة ، فقال ابن التين: الجزارة بالكسر اسم للفعل وبالضم اسم للسواقط فعلى هذا فينبغى أن يقرأ بالكسر وبه صحت الرواية فإن صحت بالضم جاز أن يكون المراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار ، وقال ابن الجوزى وتبعه المحب الطبرى : الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزناً ومعنى وقيل : بالكسر كالحجامة والخياطة وجوز غيره الفتح ، وقال ابن الأثير : الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته وأصلها أطراف البعير الرأس واليدان والرجلان سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته اه ، ثم قال الحافظ قال ابن خزيمة : والنهى عن إعطاء الجزار المراد أن لا يعطى منها عن أجرته ، وكذا قال البغوى فى شرح السنة قال : وأما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيرا فلا بأس بذلك ، وقال غيره إعطاء الجزار على سبيل الأجرة ممنوع لكونه معاوضة. وأما إعطائه صدقة أو هدية أو زيادة على حقه فالقياس الجواز ، لكن إطلاق الشارع ذلك قد يفهم منه منع الصدقة لئلا تقع مسامحة فى الأجرة لأجل ما يأخذه ، فيرجع إلى المعاوضة ، قال القرطبى : ولم يرخص فى إعطاء الجزار منها فى أجرته إلا الحسن البصرى وعبدالله بن عبيد بن عمير اه ، وفى الأوجز بعد أثر عبد الله بن دينار أن عبد الله بن عمر كان يتصدق بجلال بدنه قال محمد : وبهذا نأخذ ينبغى أن يتصدق بجلال البدن وبخطمها ولا يعطى الجزار من ذلك شيئا ولا من لحومها اه ۱۲.

قوله : (وقال عطاء يأكل ويطعم من المتعة) إنما نقل عنهما[(1)] من لفظيهما وليس المقصود أن بينهما فرقا .

قوله : (فكنت أفتى به الناس) يعنى بجواز فسخ الحج إلى العمرة .

قوله : (فلا أحل حتى أنحر) لعل المؤلف قصد بإيراده هذه الرواية فى هذا الباب[(2)] أنه لما ذكر الحل بلفظ عام يشمل القصر والحلق كان كل منهما جائزا

---

(١) يعنى لا فرق بين ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما وعطاء باعتبار المعنى والمراد وهو كما أفاده الشيخ قدس سره ، فقد قال الحافظ قوله قال عطاء : هذا التعليق وصله عبد الرزاق عن ابن جريج عنه وروى سعيد بن منصور من وجه آخر عن عطاء لا يؤكل من جزاء الصيد ولا مما يجعل للمساكين من النذور وغير ذلك ولا من الفدية ، ويؤكل مما سوى ذلك ، وروى عبد بن حميد من وجه آخر عنه إن شاء أكل من الهدى والأضحية وإن شاء لم يأكل ولا تخالف بين هذه الآثار عن عطاء ، فإن حاصلها ما دل عليه الأثر الثانى ، وزعم ابن القصار المالكى أن الشافعى تفرد بمنع الأكل من دم التمتع اهـ ، قلت : واختلفت نقلة المذاهب فى بيان ما يؤكل من الهدايا كما بسط فى الأوجز . وذكر فيه بعد نقل الأقاويل المختلفة وتحصل مما سلف أن المذهب عند الحنابلة أن لا يؤكل من الهدايا إلا دم التمتع والقران والتطوع . وبه قالت الحنفية ، ومشهور مذهب مالك أنه يؤكل من كل هدى بلغ محله إلا ثلاثة: جزاء الصيد ، وفدية الأذى ، وما نذر للمساكين . وأما عند الشافعية فلا يجوز أكل شىء من الدماء الواجبة حتى دم التمتع والقران ، ويجوز الأكل من التطوع مع وجوب التصدق ببعض لحمه ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) ترجم الإمام البخارى باب من لبد رأسه عند الإحرام وحلق ، واختلفوا فى تطابق الحديث بالترجمة قال الحافظ قيل : أشار بهذه الترجمة إلى

وإن كان الحلق أفضل فما قال بعضهم : إن الملبد رأسه لا بد له من الحلق لا حجة له على دعواه ، وعلى هذا فمعنى قوله : باب من لبد رأسه عند الإحرام ، أن فيه ذكر الملبد ولمن حلق أنه كان جائزاً له التقصير أيضا . فأما إذا حلق فهو أفضل ، وأنت تعلم ما فيه من البعد ، والله أعلم .

الخلاف فيمن لبد ، هل يتعين عليه الحلق أو لا ؟ فنقل ابن بطال عن الجمهور تعين ذلك حتى عن الشافعى ، وقال أهل الرأى : لا يتعين بل إن شاء قصر ، وهذا قول الشافعى فى الجديد ، وليس للأول دليل صريح ، وأعلى ما فيه ما سيأتى فى اللباس عن عمر : من ضفر رأسه فليحلق ، وأورد المصنف فى هذا الباب حديث حفصة وليس فيه تعرض للحلق إلا أنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه فى حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً فى حديث ابن عمر رضى الله عنهما كما فى أول الباب الذى بعده ، وأردفه ابن بطال بحديث حفصة ، فجعله من هذا الباب لمناسبته للترجمة ، وقد قلت غير مرة إنه لا يلزمه أن يأتى بجميع ما اشتمل عليه الحديث فى الترجمة ، بل إذا وجدت واحدة كفت اه . وقال العينى : مطابقته للترجمة فى قوله إنى لبدت رأسى ، فإن قلت : الترجمة مشتملة على التلبيد وعلى الحلق ، وليس فى الحديث تعرض إلى الحلق ، قلت : قيل إنه معلوم من حاله صلى الله عليه وسلم أنه حلق رأسه فى حجه ، وقد ورد ذلك صريحاً فى حديث ابن عمر الذى سيأتى فى أول الباب الذى يأتى بعد هذا ، والأوجه أن يقال : إن وجه المطابقة بين الحديث والترجمة إذا وجد فى جزء من الحديث يكفى ويكتفى به ولا يشترط المطابقة بين أجزائهما جميعاً ، ألا يرى أن فى الحديث ذكر تقليد الهدى وليس فى الترجمة ذلك اه . قلت : ما قاله العلامة العينى من قوله : والأوجه ، وذكره الحافظ أيضاً بقوله : قد قلت غير مرة إلخ ليس بوجيه أصلا فضلا عن كونه أوجه لأن قولهما : إنه لا يلزم أن يأتى بجميع ما اشتمل

قوله : (كنا نتحين فإذا زالت الشمس رمينا) أى فى الأيام(١) التى بعد يوم النحر، لا فيه ، كما هو مصرح فى الروايات المتقدمة .

عليه الحديث فى الترجمة مسلم وصحيح ، لكن لا بد من إثبات جميع ما فى الترجمة بالحديث وبينهما كما بين السماء والأرض فالأوجه ما ذكراه أولا من أن لفظ الحلق وارد فى حديث ابن عمر الآتى قريباً ، وهذا الأصل مطرد معروف ، وهو الأصل الحادى عشر من الأصول المذكورة فى المقدمة بسطت الكلام على هذا الأصل فى المقدمة ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله من أن الإمام البخارى استدل بلفظ الحل أيضاً وجيه بل أوجه على مسلك الحنفية ، فيكون إثبات الترجمة بأنه صلى الله عليه وسلم لما علق الحل بلفظ عام ، فعلم أن الحلق ليس بمتعين ، وبسط الكلام على المذاهب فى ذلك فى الأوجز . واختلفت نقلة المذاهب فيه ، ومذهب مالك رحمه الله أن الحلق واجب على من لبد رأسه وهو قول قديم للشافعى رحمه الله. وحكاه بعضهم عن الإمام أحمد ، وليس بصحيح ، والصحيح من مذهبه أنه مخير كما بسطه الموفق ، وبه جزم فى الروض إذ قال من لبد رأسه أو ضفره فكغيره وهو المرجح من مذهب الشافعى ، قال النووى فى مناسكه: لو لبد رأسه عند الإحرام لم يكن ملتزماً للحلق على المذهب الصحيح وهو المعروف من مذهب الحنفية أنه مخير بينهما إلا أن يتعذر القصر لعارض كالتلبيد مثلا فيتعين الحلق ، اهـ . ملخصاً من الأوجز، فما حكى ابن بطال من مذهب الجمهور ليس بصحيح ،بل مذهب الجمهور خلافه ١٢ .

(١) تقدم قريبا الكلام على وقت الرمى يوم النحر بداية ونهاية، وأما وقت الرمى فى الأيام التى بعد يوم النحر فبسط أيضا فى الأوجز ، وفيه قال العينى : رمى أيام التشريق محله بعد زوال الشمس قد اتفق عليه الأئمة،وخالف أبو حنيفة فى اليوم الثالث منها، وقال : يجوز فيه الرمى قبل الزوال استحسانا ،وبه قال إسحاق

قوله : (أنزلت عليه سورة البقرة) فأضاف السورة[1] إلى البقرة وكفى بابن مسعود رضى الله عنه قدوة وإماما .

وقال عطاء وطاوس: يجوز فى الثلاثة قبل الزوال، وقال المرفق : لايرمى فى أيام التشريق إلا بعد الزوال فإن رمى قبله أعاد وبه قال مالك والثورى والشافعى وإسحاق وأصحاب الرأى، إلا أن إسحاق وأصحاب الرأى رخصوا فى الرمى يوم النفر قبل الزوال، ولا ينفر إلا بعد الزوال، وعن أحمد رحمه الله مثله، وفى الهداية: إن قدم الرمى يوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند أبى حنيفة ، وقالا : لايجوز اعتباراً بسائر الأيام، وإنما التفاوت فى رخصة النفر فإذا لم يترخص التحق بها ، اه مختصرا من الأوجز. وبسط فيه الاختلاف فى آخر وقت الرمى ١٢.

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الاختلاف المشهور وهو هل يجوز أن يقال سورة البقرة وسورة آل عمران وغيرهما بإضافة السورة إلى البقرة وآل عمران وغيرهما أم لايجوز؟ وظاهر صنيع الحجاج الثانى إذ قال السورة التى تذكر فيها البقرة الخ فرد عليه إبراهيم بقول ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال أنزلت عليه سورة البقرة، وهو مراد الشيخ بقوله كفى بابن مسعود قدوة، وإلى ذلك أشار الإمام البخارى فى كتاب فضائل القرآن إذ ترجم بقوله باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وكذا ، وأورد فيه عدة أحاديث تدل على جواز القول بسورة كذا، قال الحافظ: أشار بذلك «أى بالباب المذكور» إلى الرد على من كره ذلك ، وقال : لايقال إلا السورة التى يذكر فيها كذا ، وقد اختلف فى هذا فأجازه بعضهم وكرهه بعضهم ، وقال النووى فى الأذكار : يجوز أن يقول سورة البقرة ولا كراهة فى ذلك ، وقال بعض السلف يكره ذلك والصواب الأول وهو قول الجماهير، والأحاديث فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من أن تحصر وكذلك عن الصحابة فمن بعدهم. قال الحافظ : وقد جاء فيما ذهب إليه

. . . .

البعض المشار إليه حديث مرفوع عن أنس رفعه، لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران وكذلك القرآن كله، أخرجه الطبرانى فى الأوسط وفى سنده عبيس العطار وهو ضعيف ، وأورده ابن الجوزى فى الموضوعات، ونقل عن أحمد أنه قال هو حديث منكر ، وقد تقدم فى باب تأليف القرآن حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول: ضعوها فى السورة التى يذكر فيها كذا، قال ابن كثير فى تفسيره : ولا شك أن ذلك أحوط ولكن استقر الإجماع على الجواز فى المصاحف والتفاسير ، وقد تمسك بالاحتياط المذكور جماعة من المفسرين منهم محمد بن أبى حاتم ومن المتقدمين الكلبي وعبد الرزاق ونقله القرطبي فى تفسيره عن الحكيم الترمذى: أن من حرمة القرآن أن لا يقال سورة كذا وإنما يقال السورة التى يذكر فيها كذا ، وتعقبه القرطبي بأن حديث ابن مسعود يعارضه ويمكن أن يقال لا معارضة مع إمكان الجمع فيكون حديث ابن مسعود ومن وافقه دالا على الجواز وحديث أنس إن ثبت محمول على أنه خلاف الأولى اه مختصرا. قلت والمراد بحديث ابن مسعود وهو الذى أخرجه الإمام البخارى فى الباب المذكور من قوله صلى الله عليه وسلم « الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما فى ليلة كفتاه» ، وما قال العينى: روى النسائى بلفظ لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التى يذكر فيها البقرة اه . أراد بذلك حديث الباب لا حديثا آخر فقد رواه النسائى عن الأعمش : سمعت الحجاج يقول: لا تقولوا سورة البقرة قولوا السورة التى يذكر فيها البقرة . فذكرت ذلك لإبراهيم ، فقال : فذكر حديث الباب ١٢ .

(باب إذا رمى الجمرتين
يقوم مستقبل القبلة ويسهل)

يعنى بذلك أنه[١] يستقبل القبلة للدعاء بعد رمى الجمرتين فلا يخالف ذلك ما تقدم من أنه يجعل الكعبة على يساره وقت الرمى .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، وقال الحافظ: فى باب من رمى جمرة العقبة، ولم يقف الخ لا نعرف فيه خلافاً، وهكذا حكى الإجماع عليه فى الأوجز عن المحلى وبسط الروايات الدالة على عدم الوقوف عندها ثم قال: ويشكل على حكاية الإجماع مافى الحصن عن الحسن البصرى يدعو عند الجمرات كلها، وأجاب عنه فى الأوجز بوجوه وبسط أيضاً فى وجوه القيام عند الجمرتين دون العقبة، فارجع إليه لو شئت التفصيل، ثم قال فى باب إذا رمى الجمرتين يقوم مستقبل القبلة ويسهل، المراد بالجمرتين ما سوى جمرة العقبة. وقوله: يسهل بضم أوله وسكون المهملة، أى يقصد السهل من الأرض، وهو المكان المصطحب الذى لا ارتفاع فيه، وقال ابن قدامة: لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفاً إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار اه، قلت: وسيأتى الكلام عليه قريباً. وقال العينى: قوله باب إذا رمى الجمرتين، أى الأولى والثانية غير جمرة العقبة يقوم أى يقف عندهما طويلا، واختلفوا فى مقدار ما يقف عند الجمرة الأولى فكان ابن مسعود يقف عندها قدر قراءة سورة البقرة مرتين، وعن ابن عمر كان يقف قدر قراءة البقرة عند الجمرتين، وعن أبى مجلز كان ابن عمر رضى الله عنهما يشير له ثلاث أشبار ثم يرمى وقام عند الجمرتين قدر قراءة سورة يوسف. وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقف بقدر قراءة سورة من المثين، ولا توقيف فى ذلك عند العلماء، وإنما هو ذكر ودعاء، فإن لم يقف ولم يدع فلا حرج عليه عند أكثر العلماء إلا الثورى فإنه

(باب رفع اليدين(١) عند الجمرة الدنيا)

استحب أن يطعم شيئاً أو يهريق دما اه‍ ، وبسط فى الأوجز عن فروع الأئمة الأربعة ففى المغنى قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يسأل: أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال : أى لعمرى شديداً ويطيل القيام أيضاً ا ه‍ . وقال النووى فى مناسكه: يمكث قدر سورة البقرة ، قال ابن حجر: أى بالنسبة للقراءة المعتدلة ، وقال الدردير : ندب وقوفه أى مكثه ولو جالسا إثر رمى كل من الأوليين للذكر والدعاء قدر إسراع سورة البقرة ، وقال القارى فى شرح اللباب : يمكث قدر قراءة سورة البقرة كما اختاره بعض المشايخ أو ثلاث أرباع من الجزء أو عشرين آية وهو أقل المراتب، ثم قال الموفق: إن ترك الوقوف والدعاء ترك السنة ولا شىء عليه ، وبذلك قال الشافعى وأبو حنيفة وغيرهما ، ولا نعلم فيه مخالفا إلا الثورى قال: يطعم شيئا، وإن أراق دما أحب إلى، لأن النبى صلى الله عليه وسلم فعله فيكون نسكا ، ا ه‍ مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) فى الأوجز قال الحافظ قال ابن قدامة : لا نعلم لما تضمنه حديث ابن عمر هذا مخالفا إلا ما روى عن مالك رحمه الله من ترك رفع اليدين عند الدعاء بعد رمى الجمار فقال ابن المنذر : لا أعلم أحدا أنكر رفع اليدين عند الجمرة إلا ما حكاه ابن القاسم عن مالك، ورده ابن المنير بأن الرفع لو كان ههنا سنة ثابتة ما خفى عن أهل المدينة ، وغفل عن أن الذى رواه من أعلم أهل المدينة من الصحابة فى زمانه وابنه سالم أحد الفقهاء السبعة من أهل المدينة والراوى عنه ابن شهاب عالم المدينة ثم الشام فى زمانه، فمن علماء المدينة إن لم يكونوا هؤلاء؟! ا ه‍ . وفى المحلى: لا أعلم أحدا أنكر ذلك غير مالك رحمه الله فإن ابن القاسم حكى عنه أنه لم يكن يعرف رفع اليدين هناك، واتباع السنة أفضل، وقيل: يرفع، حكاه ابن التين وابن الحاجب، وقال القسطلانى : أما ما روى عن مالك من ترك رفع اليدين فقال ابن قدامة

أى أقرب الجمرات(١) الثلاثة إلى المسجد

(باب طواف الوداع)

أى ثبوت(٢) وجوبه ودلالة الرواية عليه من حيث كون الأمر للوجوب

وابن المنذر إنه شيء تفرد به، وتعقبه ابن المنير بأن الرفع ههنا لو كان سنة ثابتة لما خفي عن أهل المدينة، وأجيب بأن الراوى لذلك ابن عمر وهو أعلم أهل المدينة من الصحابة فذكر نحو ما تقدم عن الحافظ، ثم قال: وقال ابن فرحون من المالكية في مناسكه وفي رفع اليدين في الدعاء قولان، اه ما فى الأوجز بزيادة من القسطلانى ١٢.

(١) قال الحافظ: قوله الجمرة الدنيا بضم الدال وبكسرها أى القريبة إلى جهة مسجد الخيف وهى أول الجمرات التى ترمى من ثانى يوم النحر اه زاد العينى وهى أقرب الجمرات من منى وأبعدها من مكة ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مذهب الجمهور وإلا ففى المسألة خلاف مشهور ولا يبعد عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى لم يجزم بالحكم فى الترجمة إشارة إلى اختلاف العلماء فى ذلك، وهذا أصل مطرد من أصول التراجم، وهو الأصل الخامس والثلاثون. قال النووى: طواف الوداع واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا وهو قول أكثر العلماء، وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء فى تركه قال الحافظ: والذى رأيته فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به إلا أنه لا يجب بتركه شيء، وفى الأوجز وداع البيت بفتح الواو، وقال ابن نجيم فى البحر وله خمسة أسام *: طواف الصدر لأنه يصدر عنه، والصدر الرجوع، وطواف الوداع لأنه يودع البيت به، وطواف الإفاضة لأنه لأجله يفيض إلى البيت من منى، وطواف آخر عهد بالبيت لأنه لا طواف بعده، والطواف الواجب، واختلف فى المراد بالصدر

---

(١) جمع ١٢. قاموس.

وقوله : (وندع قول زيد) أكبر منك[١] سنا.

الذى هو الرجوع فعندنا هو الرجوع عن أفعال الحج وعند الشافعى هو الرجوع إلى أهله ، وينبنى عليه أنه لو طاف للصدر ثم أقام بمكة لشغل لم تلزمه الإعادة عندنا خلافا له ، وقال الموفق : طواف الوداع واجب ينوب عنه الدم إذا تركه وبهذا قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى: ومن أتى مكة لايخلو إما أن يريد الإقامة بها أو الخروج منها، فإن أقام بها فلا وداع عليه، لأن الوداع من المفارق لا الملازم سواء نوى الإقامة قبل النفر أو بعده ، وبهذا قال الشافعى ، وقال أبو حنيفة : إن نوى الإقامة بعد أن حل له النفر لم يسقط عنه الطواف، فأما الخارج عن مكة فليس له أن يخرج حتى يودع البيت بطواف، وهو واجب، من تركه لزمه دم، وقال الشافعى فى قوله له: لا يجب بتركه شىء، لأنه يسقط عن الحائض، فلم يكن واجبا ، ولنا ما روى عن ابن عباس قال: أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن الحائض، متفق عليه، وتقدم ماقال النووى هو واجب يلزم بتركه دم على الصحيح عندنا. إلى آخر مابسط فى الأوجز من فروع هذا الباب ١٢.

(١) فإن ابن عباس رضى الله تعالى عنه مع كونه بحرا أو حبرا وأحد المكثرين من الصحابة وأحد العبادلة من فقهاء الصحابة ، كان أصغر سنا من زيد بن ثابت فإنه رضى الله تعالى عنه قد ناهز الاحتلام فى حجة الوداع كما هو مشهور فى الروايات ، وأما زيد بن ثابت فيقال: إنه شهد أحدا ويقال : أول مشاهده الخندق وكانت معه راية بنى النجار يوم تبوك وهو كاتب الوحى وجامع القرآن بأمر الصديق رضى الله عنه ، وروى يعقوب بن سفيان بإسناد صحيح عن الشعبى قال ذهب زيد بن ثابت ليركب فأمسك ابن عباس بالركاب فقال تنح يا ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال لا، هكذا نفعل بالعلماء والكبراء، وقال أبو هريرة: حين مات، اليوم مات خير هذه الأمة وعسى الله أن يجعل فى ابن عباس منه خلفا

قوله (قلت بلى) وقد تستعمل كلمة بلى بمعنى[1] لا ، وهو المراد ههنا .

كذا فى الإصابة ، وقال الحافظ قوله : إن أهل المدينة أى بعض أهلها وقد رواه الإسماعيلى عن أيوب بلفظ إن ناساً من أهل المدينة زاد الثقفى فقالوا : لا نبالى أفتيتنا أو لم تفتنا، زيد بن ثابت يقول : لا تنفر، وقد بسط الحافظ فى تخريج روايات هذه القصة ورجوع زيد رضى الله عنه إلى قول ابن عباس رضى الله عنه ١٢ .

(١) وبذلك جزم عامة الشراح ، قال الكرمانى : فإن قلت فى بعض النسخ «بلى» مكان «لا» فما توجيهه؟ قلت يستعمل بلى بحسب العرف مكان استعمال نعم مقررا لما سبق فمعناه كمعنى كلمة النفى اه . قلت: ووقع فى نسخة الفتح ههنا قلت لا، قال الحافظ كذا للأكثر ، وفى رواية أبى ذر عن المستملى قلت بلى ، وهى محمولة على أن المراد ما كنت أطوف اه . وهكذا قال غيره من الشراح. قلت : وما يظهر لهذا العبد الضعيف أن الصواب فى رواية أبى النعمان لفظ بلى ، وأشار الامام البخارى فى آخر الحديث بقوله قال مسدد: قلت لا على اختلاف الروايات ، ثم رجحه بقوله تابعه جرير عن منصور فى قوله لا ، فلو كان لفظ لا فى حديث أبى النعمان أيضا لم يبق حاجة إلى قوله قال مسدد لا ، ولا لذكر متابعة جرير فالظاهر أن لفظ بلى وقع وهماً عن أبى النعمان إذ رواه مسدد عن أبى عوانة بلفظ لا وتابعه جرير عن منصور فى لفظ لا، فلو صح لفظ بلى فإما أن يحمل على ما حمله الشيخ والشرّاح من كونه بمعنى لا ، أو يحمل على وهم أبى النعمان، أو على نسيان عائشة رضى الله تعالى عنها كما قيل ، وترجم الإمام البخارى رحمه الله على هذا الحديث باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ، وقد عرفت فيما سبق أن المسألة كانت خلافية فى زمن الصحابة ، وجمهور العلماء على أنه يجوز للحائض الخروج من مكة بدون طواف الوداع ففى الأوجز الحائض يجوز لها الخروج من مكة إن

(باب المحصب[١])

فرغت عن طواف الإفاضة ولا يجب عليها التوقف لطواف الوداع عند الأئمة الأربعة سواء قيل بوجوبه أو سنيته، على الاختلاف بينهم فى ذلك كما تقدم، قال الموفق : المرأة إذا حاضت قبل أن تودع خرجت ولا وداع عليها ولا فدية ، وهذا قول عامة فقهاء الأمصار، وقد روى عن عمر رضى الله عنه وابنه أنهما أمرا الحائض بالمقام لطواف الوداع وكان زيد بن ثابت يقول به ثم رجع عنه، وروى عن ابن عمر أنه رجع إلى قول الجماعة أيضا ، وقد ثبت التخفيف عن الحائض بحديث صفية ، وقال ابن المنذر قال عامة الفقهاء بالأمصار : ليس على الحائض طواف وداع وروينا عن عمر وابنه وزيد بن ثابت أنهم أمروا بالمقام لطواف الوداع وثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك وبقى عمر رضى الله عنه فخالفناه لثبوت حديث عائشة، وقد روى ابن أبى شيبة عن القاسم بن محمد كان الصحابة يقولون : إذا أفاضت المرأة قبل أن تحيض فقد فرغت، إلا عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول يكون آخر عهدها بالبيت، وقد وافق عمر على رواية ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم غيره ، فروى أحمد وأبو داود والنسائى والطحاوى واللفظ لأبى داود عن الحارث الثقفى قال: أتيت عمر فسألته عن المرأة تطوف يوم النحر ثم تحيض قال ليكن آخر عهدها بالبيت، فقال الحارث: كذلك أفتانى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستدل الطحاوى بحديث عائشة وأم سليم على نسخ حديث الحارث اه . مختصرا من الأوجز ١٢ .

(١) قال الحافظ : بمهملتين ثم موحدة بوزن محمد ـ أى ما حكم النزول به ، نقل ابن المنذر الاختلاف فى استحبابه مع الاتفاق على أنه ليس من المناسك وبسط الكلام على الاختلاف فى ذلك فى الأوجز مع ذكر الروايات المختلفة فى هذا الباب وفيه قال النووى فى شرح مسلم : مذهب الشافعى ومالك والجمهور

. . . .

استحبابه اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وغيرهم وأجمعوا على أن من تركه لا شيء عليه، وقال ابن القيم: قد اختلف السلف فى التحصيب هل هو سنة أو منزل اتفاق؟ على القولين، وقال الأبى اختلف السلف فى ذلك فرأى ذلك مالك والشافعى اقتداء بفعله صلى الله عليه وسلم ولم يره بعضهم، وقال إنما نزل به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه أسمح لخروجه. وفى المدونة: استحب مالك لمن يقتدى به أن لا يدع النزول بالأبطح ووسع لمن لا يقتدى به تركه يعنى بذلك سرا، وفى العلانية يفتى بنزوله لجميع الناس، قال الدردير: هذا إذا كان غير متعجل ولم يكن رجوعه يوم جمعة، وإلا فلا يندب، وفى الهداية كان نزوله صلى الله عليه وسلم قصدا. وهو الأصح حتى يكون النزول به سنة على ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «إنا نازلون غدا خيف بنى كنانة» الحديث، فعرفنا أنه نزل إراءة للمشركين لطيف صنع الله به فصار سنة كالرمل، وفى البناية قوله الأصح احترازاً عما قاله بعض أصحابنا إنه ليس بسنة لحديث ابن عباس، وعن هذا قال الشافعى: التحصيب مستحب وليس بسنة وبه قال مالك اه مختصراً من الأوجز. قال الحافظ: قوله ليس التحصيب بشيء أى من أمر المناسك الذى يلزم فعله، قاله ابن المنذر، وروى أحمد من طريق ابن أبي مليكة عن عائشة والله ما نزلها إلا من أجلى وروى مسلم وأبو داود وغيرهما عن أبي رافع قال لم يأمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن جئت فضربت قبته فجاء فنزل اه. لكن لما نزله النبي صلى الله عليه وسلم كان النزول به مستحبا وقد فعله الخلفاء بعده كما رواه مسلم عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر ينزلون بالأبطح، وسيأتى للمصنف فى الباب الذى يليه بدون ذكر أبي بكر، ومن طريق أخرى

والمراد[1] بالمحصب والأبطح والبطحاء وذى طوى وخيف بنى كنانة : هاهنا واحد .

عن نافع عن ابن عمر أنه كان يرى التحصيب سنة قال نافع وقد حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده . فالحاصل أن من نفى أنه سنة كعائشة وابن عباس أراد أنه ليس من المناسك فلا يلزم بتركه شيء ومن أثبته كابن عمر أراد دخوله فى عموم التأسى بأفعاله صلى الله عليه وسلم لا الإلزام بذلك اه . وبذلك جزم الشيخ قدس سره فى الكوكب الدرى إذ قال : النزول فيه ليس مما يتعلق بالحج وإنما هو سنة على حدة فما قيل التحصيب ليس بشىء أريد به فى الحج وحيثما قيل التحصيب سنة فالمراد على إفرازه من الحج وعلى حدة ١٢ .

(١) قال العينى : باب المحصب وقال النووى : والأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة اسم لشىء واحد اه . وقال القسطلانى : المحصب اسم لمكان متسع بين مكة ومنى وهو أقرب إلى منى ، ويقال له : الأبطح والبطحاء وخيف بنى كنانة وحده ما بين الجبلين إلى المقبرة ، اه . ثم قال العينى : فى باب النزول بذى طوى الخ بدون الألف واللام فى رواية الأكثرين وفى رواية المستملى والسرخسى بذى الطوى بالألف واللام ويجوز فى الطاء الحركات الثلاث ، والأفصح فتحها . ويجوز صرف طوى ومنعه وهو موضع بأسفل مكة فى صوب طريق العمرة المعتادة ، وقيل : هو بين مكة والتنعيم اه . قلت : واختلفوا فى ذى طوى ، هل هو الأبطح أو غيره؟ قال صاحب المعجم : طوى واد بمكة ، وقال الداودى : هو الأبطح وليس كما قال . وقال الحافظ قوله : باب من نزل بذى طوى إذا رجع من مكة تقدم(*) الكلام على النزول

(*) لم يذكر فيه شىء من الكلام وإنما أورد فى باب دخول مكة ليلا ونهاراً حديث ابن عمر رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم بات بذى طوى حتى أصبح ثم دخل مكة ١٢ ز

(باب النزول بذى طوى)

قبل أن يدخل مكة ، ونزول[1] البطحاء التى بذى الحليفة الخ لما كان المتبادر من البطحاء هو المحصب وكان المقصود إثبات أن نزول البطحاء التى بذى الحليفة على قرب المدينة سنة أيضا بين بزيادة الموصول ما هو مراده بالبطحاء .

قوله : (ويهجع هجعة) وذلك[2] أن النبى صلى الله عليه وسلم كان فى حجته قد نزل بها فصلى الصلوات بها ورقد هناك لأنه منزله ، وكان ابن عمر ينزل مكة إلا أنه كان يروح بالمحصب ويصلي الصلوات ثم، ثم يرقد رقدة أو يضطجع ضجعة طلبا للسنة ويأتى بعد ذلك منزله بمكة .

بذى طوى والمبيت بها إلى الصبح لمن أراد أن يدخل مكة فى أوائل الحج ، والمقصود بهذه الترجمة مشروعية المبيت بها أيضا للراجع من مكة . وغفل الداودى فظن أن هذا المبيت متحد بالمبيت بالمحصب فجعل ذا طوى هو المحصب وهو غلط منه ، وإنما يقع المبيت بالمحصب فى الليلة التى تلى يوم النفر من منى فيصبح سائراً إلى أن يصل إلى ذى طوى فينزل بها ويبيت ، فهذا الذى يدل عليه سياق حديث الباب اهـ . قلت: وظاهر ميل البخارى إلى كلام الداودى ولعله هو مبنى كلام الشيخ إذ جعل المحصب وذا طوى واحداً فإن الإمام البخارى ذكر فى باب النزول بذى طوى أحاديث نزول المحصب، وسكت الحافظ وتبعه القسطلانى عن بيان المطابقة بين الترجمة والحديث، وأتى العينى بتوجيهات بعيدة ١٢ .

(١) قال العينى : قوله التى بذى الحليفة صفة البطحاء واحترز به عن البطحاء التى بين مكة ومنى، والبطحاء التى بذى الحليفة معروفة عند أهل المدينة وغيرهم بالمعرس اهـ . قال الحافظ: المقصود بهذه الترجمة الإشارة إلى أن اتباعه صلى الله عليه وسلم فى النزول بمنازله لا يختص بالمحصب اهـ .

(٢) قال الحافظ : يستحب أن يصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء ويبيت بها بعض الليل كما دل عليه حديث أنس رضى الله عنه ، ويأتى نحوه من

قوله : (كأنهم كرهوا ذلك) إما لأنه[1] شيء كانوا يفعلونه فى الجاهلية فتحرجوا عنه فى الإسلام لكونه من رسوم الجاهلية، أو لأنهم ظنوا أن إخلاص العمل لا يحصل إلا إذا أخلص القصد عن شوائب الغير فرخصوا، مع أن المخلص

حديث ابن عمر فى الباب الذى يلى اه . قلت : وبذلك صرحت أصحاب فروع الأئمة الأربعة كما بسطت أقوالهم فى الأوجز ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره من الوجهين واضح والأول منهما أوفق بالجزء الثانى من الترجمة ، وثانيهما أجدر بالجزء الأول ، واقتصر الحافظ على الوجه الأول فقط إذ قال باب التجارة الخ أى جواز ذلك ورواية ابن عيينة وغيره تؤيد الثانى كما قال الحافظ: قوله كأنهم كرهوا ذلك، وفى رواية ابن عيينة فكأنهم تأثموا أى خشوا من الوقوع فى الإثم للاشتغال فى أيام النسك بغير العبادة ، وأخرج الحاكم عن عطاء عن عبيد بن عمير عن ابن عباس أن الناس فى أول الحج كانوا يتبايعون بمنى وعرفة وسوق ذى المجاز وهو اسم الحج فخافوا البيع وهم حرم فأنزل الله تعالى « لا جناح عليكم أن تبتغوا فضلا من ربكم » فى مواسم الحج قال فحدثنى عبيد بن عمير أنه كان يقرأها فى المصحف ، وأخرجه إسحاق فى مسنده بلفظ كانوا يمنعون البيع والتجارة فى أيام الموسم يقولون إنها أيام ذكر ، فنزلت، وله من وجه آخر عن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يكرهون أن يدخلوا فى حجهم التجارة حتى نزلت ، اه مختصرا . وهذه الروايات تدل على الوجه الثانى مما أفاده الشيخ ، ثم قال الحافظ : (قوله أيام الموسم)ـ بفتح الميم وسكون الواو وكسر المهملة ـ سمى بذلك لأنه معلم يجتمع عليه الناس مشتق من السمة وهى العلامة وذكر فى حديث الباب من أسواق الجاهلية اثنين وترك اثنين سنذكرهما إن شاء الله ، (وذو المجاز)ـ بفتح الميم

نيته وعمله[١] وجاعلهما لله خالصا أفضل ممن ليس كذلك .

وتخفيف الجيم - بلفظ ضد الحقيقة ، (وعكاظ) بضم المهملة وتخفيف الكاف فى آخره طاء مشالة، زاد ابن عيينة عن عمرو كما سيأتى فى البيوع وتفسير البقرة (ومجنة) وهى بفتح الميم وكسر الجيم وتشديد النون، وذكر من أسواق العرب فى الجاهلية أيضا حباشة بضم المهملة وتخفيف الموحدة وبعد الألف معجمة ولم تذكر هذه السوق فى الحديث لأنها لم تكن فى مواسم الحج ، وإنما كانت تقام فى شهر رجب قال الفاكهى : ولم تزل هذه الأسواق قائمة فى الإسلام إلى أن كان أول ما ترك منها سوق عكاظ فى زمن الخوارج سنة تسع وعشرين ومائة وآخر ما ترك منها سوق حباشة فى زمن داود العباسى سنة سبع وتسعين ومائة ، وكانت سوق عكاظ أعظم الأسواق ، كانوا يتوافون بها من كل جهة وقد وقع ذكرها فى أحاديث أخر منها حديث ابن عباس انطلق النبى صلى الله عليه وسلم فى طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ الحديث فى قصة الجن تقدم فى الصلاة ويأتى فى التفسير ، وروى الزبير بن بكار من طريق حكيم بن حزام أنها تقام صبح هلال ذى القعدة إلى أن يمضى عشرون يوما ثم يقام سوق مجنة عشرة أيام إلى هلال ذى الحجة ثم يقوم سوق ذى المجاز ثمانية أيام ثم يتوجهون إلى منى للحج ، وروى عن جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم لبث عشر سنين يتبع الناس فى منازلهم فى الموسم بمجنة وعكاظ يبلغ رسالات ربه ، الحديث أخرجه أحمد وغيره ، اهـ مختصراً ١٢ .

(١) وقد روى عن معاذ بن جبل رضى الله عنه أنه قال حين بعث إلى اليمن: يارسول الله أوصنى، قال: «أخلص دينك يكفك العمل القليل»، رواه الحاكم، وعن الضحاك بن قيس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إن الله تعالى يقول أنا خير شريك فمن أشرك معى شريكا فهو لشريكى، يا أيها الناس أخلصوا

قوله : (إنى لم أكن حللت) يعنى بذلك(١) أنها لم تكن تعتمر حين قدمت مكة فوضعت اللازم موضع الملزوم، فافهم .

أعمالكم فإن الله تعالى لا يقبل من الأعمال إلا ما خلص له ، ولا تقولوا هذه لله وللرحم. فإنها للرحم وليس لله منها شيء » الحديث رواه البزار والبيهقى ، وعن أبى أمامة قال : جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أرأيت رجلا غزا يلتمس الذكر والأجر، ماله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا شيء له، الحديث ، وفيه «إن الله عز وجل لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغى به وجهه» رواه أبو داود والنسائى ، وعن أبى بن كعب رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «بشر هذه الأمة بالسناء والدين والرفعة والتمكين فى الأرض ، فمن عمل منهم عمل الآخرة للدنيا لم يكن له فى الآخرة من نصيب » ، رواه أحمد وابن حبان والحاكم وغيرهم ، وغير ذلك من الروايات التى ذكرها المنذرى فى الترغيب ، وقال العينى فى قوله تعالى ــ «وأتموا الحج والعمرة لله » ــ عن سفيان الثورى أنه قال : تمامهما أن تحرم من أهلك لا تريد إلا الحج والعمرة وتهل من الميقات ليس أن تخرج لتجارة ولا لحاجة حتى إذا كنت قريبا من مكة قلت لو احتججت أو اعتمرت وذلك يجزىء ولكن التمام أن تخرج له ولا تخرج لغيره اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قاله الشراح كما قاله الكرمانى وتبعه غيره إذ قال : قوله لم أكن حللت أى حين قدمت مكة بأنى لم أتمتع بل كنت قارنة اهـ ، قلت:وهذا ليس بوجيه لأن قوله صلى الله عليه وسلم فاعتمرى كيف يترتب على كونها قارنة ، وأما قولهم: إنها كانت لتطيب قلبها ينافى قولها كل أصحابك يرجع بحج وعمرة غيرى ، وفى رواية أخرجه البخارى فى باب تقضى الحائض المناسك كلها قالت : يا رسول الله تنطلقون بحجة وعمرة

(أبواب(١) العمرة)

(باب وجوب العمرة(٢)) وفضلها

والاستدلال بالآية لايتم لأنها لم تدل

وأنطلق بحج ، فأمر عبد الرحمن بن أبى بكر الحديث، فهلا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم تنطلقين أنت أيضاً بحج وعمرة مثلى ، على أن قولها فأمر عبد الرحمن مرتب على قولها: وأنطلق بحج ١٢ .

(١) هى لغة الزيارة، وقيل: القصد ، وقال الراغب : العمارة نقيض الخراب والاعتمار والعمرة الزيارة التى فيها عمارة الود وجعل فى الشريعة للقصد المخصوص وقوله «إنما يعمر مساجد الله» إما من العمارة التى هى حفظ البناء. أو من العمرة التى هى الزيارة أو من قولهم عمرت بمكان كذا ، أى أقمت فيه اه وفى الفتح . قيل : إنها أى العمرة مشتقة من عمارة المسجد الحرام إه . وفى الشرع : زيارة البيت الحرام بكيفية خاصة وشروط مخصوصة إه ، مافى الأوجز بزيادة من الراغب . وفى الدر المختار : هى إحرام وطواف وسعى وحلق أو تقصير فالإحرام شرط ومعظم الطواف ركن ، وغيرهما واجب اه ١٢ .

(٢) اختلف أهل العلم فى حكمها واختلفت نقلة المذاهب فى بيان مسالك الأئمة، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم ، قال ابن رشد : إن قوما قالوا إنه واجب ، وبه قال الشافعى وأحمد والثورى والأوزاعى ، وهو قول ابن عباس رضى الله عنه من الصحابة وجماعة من التابعين ، وقال مالك وجماعة : هى سنة ، وقال أبو حنيفة : هى تطوع وبه قال أبو ثور وداود ، وقال ابن قدامة : تجب العمرة على من يجب عليه الحج فى إحدى الروايتين أى عن أحمد ، والثانية ليست واجبة اه . ومختار فروعه من نيل المآرب والروض المربع وغيرهما الأولى ، وقال الزركشى: جزم به جمهور الأصحاب ، وعنه أنها سنة ، وأما عند

إلا على وجوب[١] الإتمام بعد ماشرع ولا يثبت بها الوجوب ابتداء ، فكانت كنافلة الصلاة تلزم بالشروع وليست بواجبة ابتداء، ولا يؤخذ بقول ابن عمر[٢]

الشافعية فى عامة فروعهم أنها فرض فى الأظهر، وحكى الترمذى عنه أنها سنة وأولت الشافعية هذا القول إلى الوجوب ، وأما عند المالكية فقال الدردير : سنت العمرة عينا مرة، قال الزرقانى : سنة مؤكدة هذا هو المشهور فى المذهب، وأما عندنا الحنفية ففى شرح اللباب : العمرة سنة مؤكدة على المختار ، وقيل : واجبة، صححه قاضيخان وبه جزم صاحب البدائع وعن بعض أصحابنا أنها فرض كفاية، اه مختصرا من الأوجز. وبسط فيه فى مسالك الأئمة ودلائلهم ١٢.

(١) وبذلك أجاب صاحب الدر المختار إذ قال: المأمور به فى الآية الإتمام وذلك بعد الشروع وبه نقول ، قال ابن عابدين جواب عن سؤال مقدر أورده فى غاية البيان دليلا على الوجوب ثم أجاب عنه بما ذكره الشارح، ثم هذا مبنى على أن المراد بالإتمام تتميم ذاتهما أى تتميم أفعالهما ، أما إذا أريد به إكمال الوصف رعليه ما نقله فى البحر من أن الصحابة فسروا الإتمام بأن يحرم بهما من دويرة أهله ومن الأماكن القاصية، فلا حاجة إلى الجواب للاتفاق على أن الإتمام بهذا المعنى غير واجب ، فالأمر فيه للندب إجماعا ، فلا يدل على وجوب العمرة اه . وبنحو ما قاله صاحب الدر المختار أجاب عنه العينى إذ قال : قال المانعون للوجوب: ظاهر السياق إتمام أفعالهما بعد الشروع فيهما ولهذا قال بعده: «فإن أحصرتم» أى منعتم من إتمامهما. ولهذا اتفق العلماء على أن الشروع فى الحج والعمرة ملزم سواء قيل بوجوب العمرة أو باستحبابها، وروى عن على أنه قال فى هذه الآية «وأتموا الحج والعمرة لله» قال أن تحرم من دويرة أهلك ، وكذا قال ابن عباس وسعيد بن جبير وطاوس وقرأ الشعبى « وأتموا الحجة والعمرة لله » برفع العمرة ، قال : وليست بواجبة ، اه مختصرا ١٢ .

(٢) وقد خالفهما ابن مسعود رضى الله عنه إذ قال: هى تطوع كما فى الأوجز عن ابن أبى شيبة ، وذكر ابن أبى شيبة عدة آثار عن التابعين فى ذلك ١٢ .

وابن عباس على خلاف النص[١] ، وقد علمت أن القران فى النظم لا يدل[٢] على القران فى الحكم، ولعله رضى الله عنه لم يرد بذلك احتجاجه على مشاركتهما فى الوجوب لاقترانهما فى النظم، بل الذى قصده أنهما متحدان حكماً كما أنهما مقترنان نظماً ، لا لنفس هذا الاقتران فقط ، بل لما استنبطه من نص أو اجتهاد أوغيرذلك ، والجواب قدعرفت ، والمراد بقول ابن عمر[٣] ليس أحد إلا وعليه حجة، ليس هو العموم بحيث يشمل كل غنى وفقير، بل المراد به هو الذى تجب عليه الحجة ليساره واستطاعته السبيل .

---

(١) وقد ورد النص بذلك فى عدة روايات بسطت فى الأوجز، منها ما روى الترمذى عن جابر رضى الله تعالى عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة : أواجبة هى؟ قال: لا، وأن تعتمروا هو أفضل. قال الترمذى: حسن صحيح ، ومنها ما رواه ابن ماجه من حديث طلحة بن عبيد الله قال : الحج جهاد والعمرة تطوع ، وقال ابن الهمام : روى عن أبى هريرة رفعه «الحج جهاد والعمرة تطوع» وعن أبى أمامة رفعه «من مشى إلى صلاة مكتوبة فأجره بحجة ومن مشى إلى صلاة تطوع فأجره بعمرة» أخرجه الطبرانى وبمعناه أخرجه أبو داود وسكت عليه ، وما أورد على هذه الروايات أجيب عنه فى الأوجز مفصلا ١٢.

(٢) وهذا معروف قال صاحب نور الأنوار قيل : إن القران فى النظم يوجب القران فى الحكم ، ذهب إليه مالك رحمه الله، وقلنا إن عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة ، اه مختصراً . وعدته الحنفية من الوجوه الفاسدة ، قلت وما قال : إنه مذهب مالك يشكل عليه ما فى الأوجز عن الزرقانى إذ قال : وبالوجوب قال ابن حبيب وهو المشهور عن الشافعى وأحمد، واحتجوا بقوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله» لعطفها على الحج الواجب . وتعقب بأنه لا يلزم من الاقتران الوجوب، فهو استدلال ضعيف لضعف دلالة الاقتران اه مختصراً ١٢.

(٣) وهذا واضح أراد به توضيح قوله رضى الله عنه لا تعلق له بالخلافية ١٢.

(باب من اعتمر قبل الحج)

يعني بذلك أن ما ورد[١] من النهى عن تقديم العمرة على الحجة ، فإنما هو أدب وإرشاد لما هو الأفضل ، لأن فى تقديم العمرة على الحجة مظنة فوات الحجة لبعد المسافة فى العادة وكثرة المشاغل العائقة عن المعاودة فلعله لا يوفق للمعاودة ثانيا فيحج مع أن الحجة وهى فريضة أولى بالتقديم ، والمبادرة إليها من العمرة وهي سنة ، وأما الجواز لو قدمها عليها فغير[٢] منكر ، ولا مبرهن على عدمه . كيف وقد قدم النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) كما أخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب أن رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أتى عمر بن الخطاب فشهد عنده أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرض الذى قبض فيه ينهى عن العمرة قبل الحج قال الخطابى: فى إسناد هذا الحديث مقال ، وقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل حجه ، والأمر الثابت المعلوم لا يترك بالأمر المظنون، وجواز ذلك إجماع من أهل العلم لم يذكر فيه خلاف ، وقد يحتمل أن يكون النهى عنه اختياراً واستحبابا وأنه إنما أمر بتقديم الحج لأنه أعظم الأمرين وأهمهما ، ووقته محصور ، والعمرة ليس لها وقت موقوت وأيام السنة كلها تتسع لها ، وقد قدم الله اسم الحج عليها اهـ . وحكى شيخنا فى البذل كلام الخطابى عن الدرجات بتغير يسير فى السياق ١٢ .

(٢) وتقدم عن الخطابى أنه إجماع وهكذا فى الأوجز عن ابن عبد البر إذ قال : هو أمر مجمع عليه لا خلاف بين العلماء فى جواز العمرة قبل الحج لمن شاء اهـ . وقال الحافظ قوله : لا بأس ،زاد أحمد : وابن خزيمة فقال : لا بأس

عمرته على حجته ، وهذا الاحتجاج بفعله صلى الله عليه وسلم إنما يتم لو كان(١) فرض الحج قبل عمرته ، فأما عند من قال : إنه فرض فى السنة التاسعة فلا يمكن أن(٢) يستدل بفعله لأن الحجة لما لم تفرض كانت الحجة والعمرة متساويتين فى عدم الوجوب ، فلا يضر تقديم إحداهما على الأخرى .

على أحد أن يعتمر قبل أن يحج، قوله وقال إبراهيم بن سعد، وصله أحمد بالإسناد المذكور بلفظ حدثنا عكرمة بن خالد المخزومى قال : قدمت المدينة فى نفر من أهل مكة فلقيت عبد الله بن عمر فقلت: إنا لم نحج قط، أفنعتمر من المدينة؟ قال: نعم وما يمنعكم من ذلك؟ فقد اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمره كلها قبل حجه ، قال : فاعتمرنا اهـ ١٢ .

(١) وهذا كما أفاده الشيخ قدس سره ولذا استدل بالحديث على تقديم فريضة الحج كما فى الأوجز عن العينى إذ قال : وفى التوضيح هذا من ابن عمر قد يدل على أن فرض الحج نزل قبل اعتماره ، إذ لو اعتمر قبله ماصح استدلاله على ما ذكره اهـ . والمسألة خلافية شهيرة بسطت فى أول كتاب الحج من الأوجز إذ قال : اختلفوا فيه على أحد عشر قولاً، والمشهور منها قولان: سنة ست ، وسنة تسع ، وقال السندى : لا يقال كان ذلك قبل افتراض الحج فلا يدل على أن الأمر بعد الافتراض كذلك ، لأنا نقول: لو سلم ذلك فالاستدلال به يتم بالنظر إلى أن الافتراض لا يظهر له تأثير فى منع تقديم العمرة ، أما إذا كان على التراخى فواضح ، وإن كان على الفور فلأن تقديم العمرة لا يزاحم الحج من عامها وعند عدم ظهور المنع فالأصل بقاء الحكم الثابت ، اهـ ١٢ .

(٢) لأن آخر عمره صلى الله عليه وسلم غير التى كانت مع الحج ، كانت عمرة الجعرانة وهى سنة ثمان ١٢ .

قوله : (وسمعنا استنان عائشة) وذلك بسماع[1] تهوعها أوغيره ، وقد يسمع صرير الأسنان أيضاً .

---

(١) قال العيني قوله وسمعنا استنان عائشة، قيل : استنانها سواكها ، وقيل : استعمالها الماء ، قال ابن فارس : سننت الماء على وجهي إذا أرسلته إرسالا إلا أن استن لم تستعمله العرب إلا في السواك ، وقيل : معناه سمعنا حس مرور السواك على أسنانها. قلت فيه ما فيه ، وفي رواية عطاء عن عروة عند مسلم قال: وإنا لنسمع ضربها بالسواك تستن اهـ ، ثم قال القسطلاني قوله: يا أماه بالألف بين الميم والهاء المضمومة ، وقال الحافظ كالكرماني بسكونها ، ولأبي ذر وأبي الوقت والأصيلي يا أمه بحذف الألف وسكون الهاء، وفي نسخة يا أم المؤمنين وهذا بالمعنى الأعم والسابق بالمعنى الأخص، لأنها خالته ، وقوله في رجب قط قال ذلك مبالغة في نسبته إلى النسيان ولم تنكر عليه إلا قوله إحداهن في في رجب ، وزاد مسلم عن عطاء عن عروة قال وابن عمر يسمع فما قال لا ولا نعم، سكت، قال النووي: سكوت ابن عمر رضي الله عنه على إنكار عائشة يدل على أنه كان اشتبه عليه أو نسي أو شك اهـ ما قال القسطلاني، قلت: وقوله لم تنكر عليه إلا قوله إحداهن في رجب، هذا في حديث الباب ، وإلا فقد قال الحافظ قوله : إحداهن في رجب ، كذا وقع في رواية منصور عن مجاهد وخالفه أبو إسحاق فرواه عن مجاهد عن ابن عمر قال اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم مرتين فبلغ ذلك عائشة فقالت : اعتمر أربع عمر، أخرجه أحمد وأبو داود ، فاختلفا جعل منصور الإختلاف في شهر العمرة وأبو إسحاق في عدد الاعتمار ويمكن تعدد السؤال بأن يكون ابن عمر سئل أولا عن العدد فأجاب فردت عليه عائشة فرجع إليها فسئل مرة ثانية فأجاب بموافقتها ثم سئل عن الشهر فأجاب بما في ظنه ، وقد أخرج أحمد من طريق الأعمش عن

قوله : (إلا التى اعتمر مع حجته) فإن ابتداءها[1] وإن كان فى ذى القعدة أيضاً إلا أنها اختتمت فى ذى الحجة .

(باب عمرة فى رمضان[2])

مجاهد قال : سأل عروة ابن عمر فى أى شهر اعتمر النبى صلى الله عليه وسلم قال : فى رجب ١ هـ ١٢ .

(١) فإن خروجه صلى الله عليه وسلم من المدينة كان فى آخر ذى القعدة لست بقين منها يوم الخميس كما قاله ابن حزم وغيره أو لخمس بقين منها يوم السبت كما رجحه ابن القيم، وهو المرجح عند هذا المبتلى بالسيآت المعترف بالتقصيرات كما حققته فى رسالتى حجة الوداع فصلى الظهر بالمدينة أربعا وصلى العصر بذى الحليفة ركعتين وبات بها، وأتاه آت بوادى العقيق وقال: عمرة فى حجة فابتداؤها كان فى آخر ذى القعدة ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة رابع ذى الحجة بلا خلاف بين العلماء ، ولذا أفاد الشيخ قدس سره أنها اختتمت فى ذى الحجة لاقترانها بالحج ١٢ .

(٢) قال العينى بعد ذكر الحديث قال الكرمانى فإن قلت: ظاهره يقتضى أن عمرة فى رمضان تقوم مقام حجة الإسلام فهل هو كذلك؟ قلت معناه كحجة الإسلام فى الثواب، والقرينة الإجماع على عدم قيامها مقامها، وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه فى بعض المعانى لا جميعها لأن العمرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر ، ونقل الترمذى عن إسحق بن راهويه أن معنى هذا الحديث نظير ما جاء: أن «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن» ، وقال ابن العربى حديث العمرة هذا صحيح، وهو فضل من الله ونعمة فقد أدركت العمرة منزلة الحج بانضمام رمضان إليها ، وقال ابن الجوزى فيه : أن ثواب العمل يزيد بزيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وبخلوص القصد ، وقال ابن التين : قوله

. . . .

كحجة يحتمل أن يكون على بابه، ويحتمل أن يكون لبركة رمضان، ويحتمل أن يكون مخصوصاً بهذه المرأة ، وقد قال بعض المتقدمين : بأنه مخصوص بهذه المرأة، فروى أحمد بن منيع فى مسنده بإسناد صحيح عن سعيد بن جبير عن امرأة من الأنصار يقال لها أم سنان أنها أرادت الحج ، فذكر الحديث، وفيه فقال سعيد بن جبير لا نعلم هذا إلا لهذه المرأة وحدها ، ووقع عند أبى داود عن أم معقل فى آخر حديثها، فكانت تقول: الحج حجة والعمرة عمرة فما أدرى إلى خاصة أم للناس عامة؟ والظاهر حمله على العموم، وقال الترمذى : بعد أن روى حديث أم معقل: وفى الباب عن ابن عباس وجابر وأبى هريرة وأنس ووهب بن خنبش ويقال هرم بن خنبش ، وزاد العينى فى الباب يوسف بن عبد الله وأبا طليق وأم طليق، وبسط العينى تخريجها، وفى كثير من هذه الروايات قوله صلى الله عليه وسلم «عمرة فى رمضان تعدل حجة» بدون ذكر امرأة مخصوصة ، وفى الأوجز قال الحافظ : لم يعتمر النبى صلى الله عليه وسلم إلا فى أشهر الحج . وقد ثبت فضل العمرة فى رمضان بحديث الباب فأيهما أفضل؟ الذى يظهر أن العمرة فى رمضان لغير النبى صلى الله عليه وسلم أفضل، وأما فى حقه فما صنعه هو أفضل، لأن فعله لبيان جواز ما كان أهل الجاهلية يمنعونه ، فأراد الرد عليهم بالقول والفعل ، وهو لو كان مكروها لغيره لكان فى حقه أفضل ، وقال صاحب الهدى: يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم كان يشتغل فى رمضان من العبادة بما هو أهم من العمرة وخشى من المشقة على أمته إذ لو اعتمر فى رمضان لبادروا إلى ذلك مع ما هم عليه من المشقة فى الجمع بين العمرة والصوم ، وقد كان يترك العمل وهو يحب أن يعمله خشية أن يفرض على أمته، وخوفا من المشقة عليهم ، اهـ . قلت : ما حكى الحافظ عن الهدى فيه اختصار ، وتردد صاحب الهدى فى ترجيح

هذه الرواية التى أوردها المؤلف فى هذا الباب أصح[1] ما يروى فى ذلك

الاعتمار فى أشهر الحج وفى رمضان إذ قال : وأما التفضيل بينه وبين الاعتمار فى رمضان فموضع نظر، فقد صح عنه أنه عليه الصلاة والسلام أمر أم معقل أن تعتمر فى رمضان وأخبرها أنها تعدل حجة. وأيضاً فقد اجتمع فى عمرة رمضان أفضل الزمان وأفضل البقاع، ولكن لم يكن الله ليختار لنبيه صلى الله عليه وسلم فى عمره إلا أولى الأوقات وأحقها فكانت العمرة فى أشهر الحج نظير الحج فى أشهره، وهذه الأشهر قد خصها الله تعالى بهذه العبادة وجعلها وقتا لها والعمرة حج أصغر، فأولى الأزمنة بها أشهر الحج، وذو القعدة أوسطها، وهذا مما نختار[*] الله فيه فمن كان عنده فضل علم فليرشد إليه . وقد يقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشتغل فى رمضان من العبادات ، إلى آخر ما لخصه الحافظ من كلام الهدى ، وذكره صاحب الهدى مبسوطا ١٢ .

(١) فإن الروايات فى هذه القصة كثيرة كما تقدم قريبا عن كلام العينى وبسطها الحافظان ابن حجر والعينى ، وقال القسطلانى : وفى النسائى والطبرانى فى قصة تشبه هذه اسمها أم معقل زينب وزوجها أبو معقل الهيثم، ووقع مثله لأبى طليق وأم طليق عند ابن أبى شيبة وابن السكن، وعند ابن حبان فى صحيحه قالت أم سليم: حج أبو طلحة وابنه وتركانى ونحوه عند ابن أبى شيبة من وجه آخر عن عطاء، والابن المذكور الظاهر أنه أنس لأن أبا طلحة لم يكن له ابن كبير يحج فيكون المراد بالابن أنسا مجازا ، ويؤيد ذلك أن فى حديث البخارى أنها من الأنصار وليست أم معقل أنصارية بل وفى سند أبى داود أن أبا معقل لم يحج معهم، بل تأخر لمرضه فمات، وأما أم سنان فهى أنصارية أيضاً، وبالجملة فيحتمل أنها وقائع متعددة لمن ذكر ههنا ، وقال الحافظ فى حديث الباب قوله : سماها ابن عباس فنسيت ، قائل نسيت ابن جريج بخلاف ما يتبادر إلى الذهن من أن القائل عطاء

---

(١) كذا فى الأصل ١٢ .

الباب ، فما رواه أبو داود(١) من قصة هذه المرأة

لأن المصنف أخرج الحديث فى باب حج النساء من طريق حبيب المعلم عن عطاء فسماها، ولفظه: لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم من حجته قال لأم سنان الأنصارية ما منعك من الحج؟ الحديث ، ويحتمل أن عطاء كان ناسياً لاسمها لما حدث به ابن جريج وذاكراً له لما حدث به حبيبا ، وقد خالف يعقوب بن عطاء فرواه عن أبيه عن ابن عباس قال : جاءت أم سليم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: حج أبو طلحة وابنه وتركانى، الحديث أخرجه ابن حبان، وقد وقع شبيه بهذه القصة لأم معقل، خرج الحافظ رواياتها ثم قال: والذى يظهر لى أنهما قصتان وقعتا لامرأتين ووقعت لأم طليق قصة مثل هذه أخرجها أبو على بن السكن وابن منده والدولابى، ذكر لفظها الحافظ ثم قال: وزعم ابن عبد البر أن أم معقل هى أم طليق لها كنيتان وفيه نظر لأن أبا معقل مات فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم وأبا طليق عاش حتى سمع منه طلق بن حبيب، وهو من صغار التابعين، فدل على تغاير المرأتين ويدل عليه تغاير السياقين أيضا ، ولا معدل عن تفسير المبهمة فى حديث ابن عباس بأنها أم سنان أو أم سليم لقوله إنها أنصارية ، وأما أم معقل فإنها أسدية ووقعت لأم الهيثم أيضا، اهـ مختصرا . وقال العينى: قيل إن أم طليق هى أم معقل لها كنيتان ، حكاه ابن عبد البر ، وقال شيخنا : قد رأيت فى كلام بعضهم أن أم سنان المذكورة فى حديث ابن عباس هى أم معقل، قال : وفيه نظر قلت: يمكن أن يكون وجه النظر ماقاله بعضهم أن أم سنان أنصارية وأم معقل أسدية، ولكن قد قيل إنها أنصارية فعلى هذا القول تكون المرأة المذكورة فى حديث ابن عباس هى أم معقل اهـ ١٢ .

(١) فقد أخرج الإمام أبو داود هذه القصة من حديث أم معقل من قصتها ومن حديث ابن عباس فى قصة امرأة مبهمة وقال شيخنا فى البذل فى حديث

إما يرجع(١) إلى مارواه المؤلف أو ينسب إلى الخطأ .

(باب العمرة ليلة الحصبة(٢) وغيرها)

أم معقل فى هذ الحديث اضطراب كثير واختلاف شديد ، فإن الحديث الأول يدل على أن أبا معقل حج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجع وذهب مع زوجته أم معقل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتكلما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحديث الثانى يدل على أن أبا معقل هلك قبل أن يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وانطلقت منفردة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتكلمت معه فى أمر الحج ، ولم أرمن تعرض لجمع هاتين الروايتين ولرفع الإشكال إلا ما كتب مولانا محمد يحيى المرحوم من تقرير شيخه رضى الله تعالى عنه فقال: ثم حكى شيخنا عن تقرير والدى المرحوم كلاما طويلا، فارجع إليه لو شئت ١٢.

(١) وهذا مبنى على ما قيل: إن أم سنان وأم معقل واحد كما تقدم فى كلام العينى ، وأما نسبة الخطأ فلعله للاضطراب فى روايتها ، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنها وقائع عديدة ١٢ .

(٢) قال القسطلانى : بفتح الحاء وسكون الصاد المهملتين وفتح الموحدة ، وقال الحافظ : المراد بها ليلة المبيت بالمحصب قال ابن بطال : فقه هذا الباب أن الحاج يجوز له أن يعتمر إذا تم حجه بعد انقضاء أيام التشريق، واختلف السلف فى العمرة أيام الحج فروى عبد الرزاق عن مجاهد قال : سئل عمر وعلى وعائشة عن العمرة ليلة الحصبة؟ فقال عمر رضى الله عنه: هى خير من لاشىء، وقال على نحوه ، وقالت عائشة : العمرة على قدر النفقة وأشارت بذلك إلى ان الخروج لقصد العمرة من البلد إلى مكة أفضل من الخروج من مكة إلى أدنى الحل، وهكذا فى العينى وزاد بعد قول عمر هى خير من لاشىء وقال على من مثقال ذرة ونحوه، وعن عائشة أيضا لأن أصوم ثلاثة أيام أو أتصدق على عشرة مساكين أحب إلى

. . . .

من أن أعتمر بالعمرة التي اعتمرت من التنعيم ، وقال طاوس فيمن اعتمر بعد الحج لاأدرى أيعذبون عليها أم يؤجرون، وقال عطاء بن السائب اعتمرنا بعد الحج فعاب ذلك علينا سعيد بن جبير وأجازه آخرون. وقال أبو حنيفة رحمه الله: العمرة جائزة السنة كلها إلا يوم عرفة ويوم النحر وأيام التشريق ، فذهب أصحابنا إلى أن العمرة تجوز فى جميع السنة، إلا أنها تكره فى الأيام المذكورة ، وقال الشافعي وأحمد لاتكره فى وقت ما، وعند مالك تكره فى أشهر الحج اه مختصراً . وقال الحافظ : اتفقوا على جوازها فى جميع الأيام لمن لم يكن متلبسا بأعمال الحج إلا مانقل عن الحنفية أنه يكره يوم النحر وأيام التشريق ، ونقل أسلم عن أحمد إذا اعتمر فلا بد أن يحلق أو يقصر فلا يعتمر بعد ذلك إلى عشرة أيام ليمكن حلق الرأس، قال ابن قدامة هذا يدل على كراهة الاعتمار عنده فى دون عشرة أيام اهـ. وقال مالك فى الموطأ: لا أرى لأحد أن يعتمر فى سنة مراراً، وفى الأوجز: لأنه صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً ، كل واحدة فى سنة مع تمكنه من التكرير، نعم إن شرع فى المكروه لزمه إتمامها لأنه من قسم الجائز. وأجاز الجمهور وكثير من المالكية التكرار بلا كراهة لحديث «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما» حتى قال ابن عبد البر : لا أعلم لأحد كره ذلك حجة من كتاب ولا سنة يجب التسليم لمثلها، وبسط فى الأوجز الآثار المختلفة فى ذلك ثم قال: وفى الهداية هى جائزة فى جميع السنة إلا خمسة أيام لما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها كانت تكره العمرة فى هذه الأيام الخمسة ، وقال ابن الهمام قال الشيخ تقى الدين فى الإمام روى إسماعيل بن عياش عن إبراهيم ونافع عن طاوس قال قال البحر - يعنى ابن عباس - خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة أيام التشريق اعتمر قبلها وبعدها ما شئت ، اه مختصراً ١٢ .

إنما أورد هذا الباب لبيان أن المنهى عنه[1] إنما هي العمرة فى خمسة أيام: يوم عرفة، ويوم النحر، وثلاثة التشريق، وأما ماسوى ذلك فلا كراهة للاعتمار، ثم إن اعتبار[2] الليالى فى الحج لما كان من المتخلفة دون المتقدمة، حيث كانت ليلة عرفة هى[3] التى بعد يوم عرفة لا التى قبله، وكذلك ليلة يوم النحر هى[4] الآتية بعده لا الماضية قبله، توهم أن الليلة الآتية بعد ثالث أيام التشريق لعلها داخلة فى النهى لكونها بحسب تلك القاعدة ليلة ثالث عشرة وإن كانت فى الحقيقة ليلة رابع عشرة، دفع هذا التوهم بتصريح ليلة الحصبة،

---

(١) وهذا عند الحنفية كما تقدم الخلاف فى ذلك مفصلا ١٢.

(٢) وفى الدر المختار: اعلم أن الليالى تابعة للأيام إلا ليلة عرفة وليالى النحر فتبع للنهر الماضية رفقا بالناس، قال ابن عابدين: أى كل ليلة تتبع اليوم الذى بعده، ألا ترى أنه يصلى التراويح فى أول ليلة من رمضان دون أول ليلة من شوال، وقوله إلا ليلة عرفة عبارة البحر عن المحيط إلا فى الحج فإنها فى حكم الأيام الماضية فليلة عرفة تابعة ليوم التروية وليلة النحر تابعة ليوم عرفة اهـ. وفى شرح اللباب وقت الرمى فى اليوم الرابع من أيام الرمى من الفجر إلى الغروب وليس يتبعه ما بعده من الليل، بخلاف ما قبله من الأيام، وبغروب الشمس من هذا اليوم يفوت وقت الأداء والقضاء اتفاقاً بخلاف ما قبله ولو رمى ليلة الحادى عشر أو غيرها عن غدها لم يصح لأن الليالى فى الحج فى حكم الأيام الماضية لا المستقبلة اهـ ١٢.

(٣) هذا إجماع لا خلاف فى ذلك بين السلف والخلف، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم: «من أدرك معنا هذه الصلاة وأتى عرفات قبل ذلك ليلا أو نهارا فقد تم حجه» أخرجه أبو داود وأجمعوا على أن المراد بها ليلة النحر لا ليلة عرفة ١٢.

(٤) وهذا أيضا إجماع من السلف والخلف لا يجوز التضحى ليلة النحر إجماعا ١٢.

والحاصل أن مخالفة القاعدة المتعارفة[١] لما كانت لأجل أفعال الحج ، وقد انقضت وتمت كان الاعتبار بعد ذلك على حسب ما تقرر وتعرف ، فافهم وبالله التوفيق .

قوله : (ألكم خاصة هذه؟) يعنى به العمرة[٢] فى أشهر الحج ، وأما الفسخ فكان لهم خاصة .

---

(١) وهى أن الليالى تابعة للنهار الآتى كما تقدم قريبا عن الدر المختار .

(٢) قال العينى : قوله ألكم هذه . أى هذه الفعلة ، وهى جعل الحج عمرة أو العمرة فى أشهر الحج وفى رواية يزيد بن زريع: ألنا هذه خاصة؟ وفى رواية جعفر عند مسلم. فقام سراقة فقال يا رسول الله : ألعامنا هذا أم للأبد ؟ فشبك أصابعه واحدة فى الأخرى وقال : دخلت العمرة فى الحج مرتين لا بل لأبد الأبد . قال النووى: اختلف العلماء فى معناه على أقوال، أصحها وبه قال جمهورهم إن العمرة يجوز فعلها فى أشهر الحج ، والثانى معناه جواز القران وتقدير الكلام دخلت أفعال العمرة فى أفعال الحج إلى يوم القيامة ، والثالث تأويل بعض القائلين بأن العمرة ليست واجبة ، وقالوا : معنى دخولها فى الحج سقوط وجوبها وهذا ضعيف أو باطل، وسياق الحديث يقتضى بطلانه . والرابع تأويل بعض أهل الظاهر أن معناه جواز فسخ الحج إلى العمرة وهذا أيضا ضعيف، ورد هذا بأن سياق السؤال يقوى هذا التأويل بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ وفيه نظر ، وقال النووى أيضا: اختلف العلماء فى هذا الفسخ : هل هو خاص للصحابة تلك السنة خاصة أم باق لهم ولغيرهم إلى يوم القيامة ؟ فيجوز لكل من أحرم بحج وليس معه هدى أن يقلب إحرامه عمرة ويتحلل بأعمالها، فقال مالك والشافعى وأبو حنيفة وجماهير العلماء من السلف والخلف: هو مختص بهم فى تلك السنة، ومما يستدل للجماهير حديث أبى ذر الذى رواه مسلم: كانت المتعة فى الحج

. . . .

لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم خاصة ، يعني فسخ الحج إلى العمرة » وروى النسائي عن الحارث بن بلال عن أبيه قلت : يا رسول الله فسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ فقال « بل لنا خاصة » وأما حديث سراقة فمعناه جواز الاعتمار في أشهر الحج أو القران كما ذكرنا ، اه مختصرا . وفي الأوجز أما فسخ الحج إلى العمرة فجمهور العلماء يكرهون ذلك من الصدر الأول وفقهاء الأمصار ، وذهب ابن عباس رضي الله عنه إلى جواز ذلك ، وبه قال أحمد وداود ، وكلهم متفقون على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه عام حج بفسخ الحج إلى العمرة ، وبهذا تمسك أهل الظاهر ، والجمهور رأوا ذلك من باب الخصوص واحتجوا برواية الحارث بن بلال عن أبيه المذكورة ، وهذا لم يصح عند أهل الظاهر صحة يعارض بها العمل المتقدم ، وروى عن عمر أنه قال : متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما . متعة النساء ومتعة الحج وروى عن عثمان أنه قال: متعة الحج كانت لنا وليست لكم ، وقال أبو ذر ما كان لأحد بعدنا أن يحرم بالحج ثم يفسخه في عمرة ، هذا كله مع ظاهر قوله تعالى «وأتموا الحج والعمرة لله» اه مختصرا . وتقدم شيء من الكلام على ذلك في باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلخ ، ثم قال الحافظ: قوله إن سراقة لقي النبي صلى الله عليه وسلم بالعقبة الخ ، وفي رواية يزيد بن زريع عن حبيب المعلم عند المصنف في كتاب التمني: وهو يرمي جمرة العقبة ، هذا فيه بيان المكان الذي سأل فيه سراقة عن ذلك ، ورواية مسلم عن عطاء عن جابر كذلك وسياق مسلم من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر يقتضي أنه قال له ذلك لما أمر أصحابه أن يجعلوا حجهم عمرة ، وبذلك تمسك من قال: إن سؤاله كان عن فسخ الحج إلى العمرة ، ويحتمل أن يكون السؤال وقع عن الأمرين لتعدد

(باب الاعتمار بعد الحج بغير هدى)

يعنى بذلك[١] أن الحج والعمرة لو اجتمعا فى السفر . وكانت العمرة متأخرة عن الحج لم يكن ذلك تمتعا كما وقع لعائشة رضى الله عنها ، ولذلك لم يكن فى حجها ولا عمرتها هدى لعدم المتعة والقران ، ولم تكن فيهما جناية أيضا ، وأما

المكانين اه . قلت: وأنت خبير بأنه لما وقع التعارض فى حديثى جابر رضى الله عنه فالذى اتفق عليه الشيخان أرجح ، وتأويل حديث جعفر بن محمد إلى حديث عطاء غير مستبعد، كما لا يخفى ، والحمل على تعدد السؤال بعيد .

(١) قال الحافظ: قوله باب الاعتمار إلخ كأنه يشير بذلك إلى أن اللازم من قول من قال: إن أشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله كما هو منقول فى رواية عن مالك وعن الشافعى أيضا . ومن أطلق أن التمتع هو الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج كما نقل ابن عبد البر فيه الاتفاق فقال : لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقول الله تعالى «فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى»هو الاعتمار فى أشهر الحج قبل الحج(*) أن من أحرم بالعمرة فى ذى الحجة بعد الحج فعليه الهدى ، وحديث الباب دال على خلافه لكن القائل بأن ذا الحجة كله من أشهر الحج يقول: إن التمتع هو الإحرام بالعمرة فى أشهر الحج فلا يلزمهم ذلك اه . وقال العينى: وكانت عمرتها بعد انقضاء الحج، ولا خلاف بين العلماء أن من اعتمر بعد انقضاء الحج وخروج أيام التشريق أنه لا هدى عليه فى عمرته ، لأنه ليس بمتمتع اه ١٢ .

(*) خبر إن اللازم ١٢ ز

رفض عمرتها الأولى التى كانت قدمت بها وجوب الدم برفضها ، فغير متعرض بها[1] نفيا ولا إثباتا .

---

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره أوجه مما قالته الشراح فى ذلك ، قال الحافظ بعد ما بسط الكلام على أن قوله ولم يكن فى ذلك هدى ولا صيام ولا صدقة من قول عائشة كما هو ظاهر حديث الباب ، وكذا أخرجه مسلم وابن ماجه أو من قول هشام كما تقدم فى البخارى فى كتاب الحيض من طريق أبى أسامة عن هشام، وفى آخره: قال هشام ولم يكن فى شىء من ذلك الخ ، وكذا أخرجه أبو داود من طريق وهيب والحمادين عن هشام قال ابن بطال : قوله فقضى الله حجها وعمرتها إلخ ليس من قول عائشة إنما هو من كلام هشام حدث به هكذا فى العراق فوهم فيه، فظهر بذلك أن لا دليل فيه لمن قال إن عائشة لم تكن قارنة حيث قال لو كانت قارنة لوجب عليها الهدى للقران، وقد ثبت عن عائشة أن النبى صلى الله عليه وسلم ضحى عن نسائه بالبقر كما تقدم، وروى مسلم من حديث جابر أن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى عنها فيحمل على أن النبى صلى الله عليه وسلم أهدى عنها من غير أن يأمرها بذلك ولا أعلمها به ، قال القرطبى: أشكل ظاهر هذا الحديث ولم يكن فى ذلك هدى على جماعة حتى قال عياض لم تكن عائشة قارنة ولا متمعة وإنما أحرمت بالحج ثم نوت فسخه إلى عمرة فمنعها من ذلك حيضها ، فرجعت إلى الحج فأكملته ثم أحرمت عمرة مبتدأة فلم يجب عليها هدى، قال وكأن عياضا لم يسمع قولها: كنت ممن أهل بعمرة، والجواب أن هذا الكلام مدرج من قول هشام كأنه نفى ذلك بحسب علمه ولا يلزم من ذلك نفيه فى نفس الأمر، ويحتمل أن يكون قوله لم يكن فى ذلك هدى أى لم تتكلف له بل قام به عنها، وقال ابن خزيمة قوله لم يكن فى ذلك هدى أى فى تركها لعمل العمرة الأولى وإدراجها لها فى الحج ولا فى عمرتها التى اعتمرتها من التنعيم أيضاً ، وهذا تأويل حسن ا هـ. وأنت ترى

(باب يفعل بالعمرة ما يفعل بالحج)

يعنى به الأمور[1] المشتركة بينهما التى ليست خواص الحج ، لا أن كل ما يفعل فى الحج يفعل بالعمرة أيضا .

أن هذه كلها تأويلات بعيدة لاسيما قوله إن هذا مدرج من هشام نفاه بحسب علمه ولا يلزم منه النفى فى نفس الأمر. فإنه يلزم عليه أن تبويب الإمام البخارى غير صحيح، وما أفاده الشيخ قدس سره خال عن التكلفات والتأويلات ١٢ .

(١) وهذا واضح، قال الحافظ باب يفعل بالعمرة الخ، أى من التروك لا من الأفعال، أو المراد بعض الأفعال لا كلها والأول أرجح لما يدل عليه سياق حديث يعلى، وقال فى موضع آخر: قوله «واصنع فى عمرتك ماتصنع فى حجك» دال على أنه كان يعرف أعمال الحج قبل ذلك، قال ابن العربى: كانوا فى الجاهلية يخلعون الثياب ويجتنبون الطيب فى الإحرام إذا حجوا وكانوا يتساهلون فى ذلك فى العمرة فأخبره النبى صلى الله عليه وسلم أن مجراهما واحد ، وقال ابن المنير فى الحاشية: معناه اترك لأن المراد بيان مايجتنبه المحرم فيؤخذ منه فائدة حسنة وهى أن الترك فعل. قال: وأما قول ابن بطال أراد الأدعية وغيرها مما يشترك فيه الحج والعمرة ففيه نظر لأن التروك مشتركة بخلاف الأفعال، فإن فى الحج أشياء زائدة على العمرة كالوقوف وما بعده ، وقال النووى كما قال ابن بطال وزاد: ويستثنى من الأعمال ما يختص به الحج ، وقال الباجى : المأمور به غير نزع الثوب وغسل الخلوق لأنه صرح له بهما فلم يبق إلا الفدية كذا قال، ولا وجه لهذا الحصر بل الذى تبين من طريق أخرى أن المأمور به العمل والنزع وذلك أن عند مسلم والنسائى فى هذا الحديث فقال : ما كنت صانعا فى حجة قال أنزع عنى هذه الثياب وأغسل عنى هذا الخلوق فقال : ما كنت صانعا فى حجك فاصنعه فى عمرتك. اهـ ١٢.

(وكنا نستره) أى نحفظه من[1] أهل مكة ، وذلك فى عمرة القضاء .
قوله : (فاعتمرت أنا وأختى عائشة والزبير) الخ وقد ثبت[2] أن الزبير كان معه فى حجة الوداع هدى ، وأن عائشة قضت عمرتها للحيض ، ولم تحل بالطواف فلا يصح قول أسماء بإدخالهما فى الجماعة ، إنا لما مسحنا البيت حللنا فلابد من تأويل فأما أن يقال إن المراد بضمير المتكلم فى قولها فلما مسحنا البيت أحللنا هى غير الزبير وعائشة ، وذلك غير مستبعد لأن المتكلم كثيراً ما يذكر قوما ، ثم يأخذ فى قصة هى غير شاملة لجميع من ذكره قبل ذلك ،

---

(١) ولفظ البخارى فى المغازى وكنا نستره من أهل مكة لا يصيبه أحد بشىء ، قال الحافظ: وهذا كان فى عمرة القضاء وكان عبد الله بن أبى أوفى ممن بايع تحت الشجرة وهو فى عمرة الحديبية وكل من شهد الحديبية وعاش إلى السنة المقبلة خرج مع النبى صلى الله عليه وسلم معتمرا فى عمرة القضاء اهـ ١٢ .
(٢) تقدم الحديث فى باب الطواف على وضوء ، وتقدم فى هامشه الكلام على إشكال ذكر عائشة فى الحديث ، قال الحافظ فى رواية صفية بنت شيبة عن أسماء: قدمنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلين بالحج، الحديث وفيه وكان مع الزبير هدى فلم يحل وهذا مغاير لذكرها الزبير مع من أحل فى رواية عبد الله مولى أسماء فإن قضية رواية صفية عن أسماء أنه لم يحل للهدى فإن جمع بينهما بأن القصة المذكورة وقعت لها مع الزبير فى غير حجة الوداع كما أشار إليه النووى على بعده وإلا فقد رجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فاقتصر على روايتها دون رواية صفية بنت شيبة. وأخرجهما مسلم مع ما فيهما من الاختلاف، ويقوى صنيع البخارى ما تقدم فى باب الطواف على وضوء من طريق محمد بن عبد الرحمن وهو أبو الأسود المذكور فى هذا الإسناد قال: سألت عروة بن الزبير، الحديث ، وفى آخره وقد أخبرتنى أمى أنها أهلت هى وأختها والزبير وفلان وفلان فلما مسحوا الركن

وإنما المراد بها بعضهم، ويمكن أن يقال: قوله فاعتمرت أنا وأختى عائشة ، ليس بيانا لحجة الوداع، وإنما هو ابتداء قصة وقعت فى زمان بعد النبى صلى الله عليه وسلم.

حلوا، وقائل أخبرتنى عروة المذكور، وأمه هى أسماء، وهذا موافق لرواية عبد الله مولى أسماء ، وفيه إشكال آخر، وهو ذكرها لعائشة فيمن طاف، والواقع أنها كانت حائضا حينئذ ، وكنت أولته هناك على أن المراد أن تلك العمرة كانت فى وقت آخر بعد النبى صلى الله عليه وسلم لكن سياق رواية هذا الباب يأباه ، فإنه ظاهر فى أن المقصود العمرة التى وقعت لهم فى حجة الوداع ، والقول فيما وقع من ذلك فى حق الزبير كالقول فى حق عائشة سواء ، وقد قال عياض فى الكلام عليه ليس هو على عمومه فإن المراد من عدا عائشة لأن الطرق الصحيحة فيها أنها حاضت فلم تطف بالبيت ولا تحللت من عمرتها، قال: وقيل لعلها أشارت إلى عمرتها التى فعلتها من التنعيم ، ثم حكى التأويل السابق أنها أرادت عمرة أخرى غير التى فى حجة الوداع وخطأه ولم يعرج على مايتعلق بالزبير من ذلك ، اهـ . وقال العينى : فإن قلت روى مسلم من حديث صفية عن أسماء وفيه: كان مع الزبير هوى فلم يحل ، فهذا يخالف رواية عبد الله مولى أسماء لأنه ذكر الزبير مع من أحل. قلت: أجاب عنه النووى بأن إحرام الزبير وتحلله كان فى غير حجة الوداع واستبعده بعضهم، وقال: المرجح عند البخارى رواية عبد الله مولى أسماء فلذلك اقتصر على إخراجها دون رواية صفية ، قلت : هذا مسلم قد أخرج كليهما مع ما فيهما من الاختلاف ولا وجه فى الجمع بينهما إلا بما قاله النووى . فإن قلت فيه إشكال آخر وهو ذكر عائشة فيمن طاف والحال أنها كانت حائضا ، قيل : يحتمل أنها أشارت إلى عمرتها التى فعلتها من التنعيم ، قال القاضى : هذا خطأ لأن فى الحديث التصريح بأن ذلك كان فى حجة الوداع، قيل : لا وجه فى ذلك إلا أن يقال إنما لم تستثن أسماء عائشة لشهرة قصتها وفيه

(باب استقبال الحاج[1] القادمين والثلاثة)

والأظهر أن الحاج مفعول مقدم والقادمين مع ما عطف عليه من الثلاثة فاعل له ، ودلالة الرواية على استقبال الثلاثة من حيث أن المذكور فيها لفظ

بعد أيضاً ، نعم إنما هذا يتأتى إذا قلنا كانت عائشة طاهرة حين ذكرت أسماء إياها وعطفتها على نفسها فى قولها اعتمرت أنا وأختى عائشة ثم طرأ عليها الحيض ثم إنها لم تستثنها فى قولها فلما مسحنا البيت لشهرتها أنها كانت حائضا فى ذلك الوقت أو نسيت أن تستثنيها . فافهم اﻫ . واقتصر القسطلانى على جواب النووى بأن إحرام الزبير وتحلله كان فى غير حجة الوداع اﻫ ١٢ .

(١) اختلفو فى ضبط هذه الترجمة والمراد بها، قال الكرمانى: القادمين بالجمع صفة للحاج لأن الحاج فى معنى الجمع ولفظ الثلاثة عطف على الاستقبال وفى بعضها مضافا إلى الغلامين وفى بعضها القادمين وتوجيهه مع إشكاله أن يقرأ الحاج بالنصب ويكون استقبال مضافا إلى الغلامين، نحو قوله تعالى «قتل أولادهم شركائهم» بنصب أولادهم وجر الشركاء ، أو يكون الاستقبال مضافاً إلى الحاج والغلامين مفعول، فإن قلت لفظ استقبله يفيد عكس ذلك الاستقبال، قلت: الاستقبال إنما هو من الطرفين اﻫ . وتبع العينى كلام الكرمانى وقال قوله وفى بعضها الغلامين أى وفى بعض النسخ: باب استقبال الحاج الغلامين، وقال القسطلانى قوله القادمين أى إلى مكة بكسر الميم وفتح النون بصيغة الجمع صفة للحاج لإطلاقه على المفرد والجمع واستقبال مصدر مضاف إلى مفعوله ، ولأبى ذر القادمين بفتح الميم بصيغة التثنية والثلاثة بالجر كما فى بعض الأصول عطف على (*) استقبال أى واستقبال الثلاثة وفى اليونينية والثلاثة بالنصب أى واستقبال الحاج الثلاثة حال كونهم على الدابة والاستقبال

(*) كذا فى الأصل ١٢ .

الأغيلمة ، وهو يصدق على الثلاثة من غير تكلف ، ويمكن أن يقال : المعنى باب فى بيان استقبال الرجلين حاجاً ، وفى بيان(١) ركوب الثلاثة على دابة .

يكون من الطرفين لأن من استقبلك فقد استقبلته، ولابن عساكر باب استقبال الحاج الغلامين بإضافة الاستقبال إلى الحاج والغلامين مفعوله أو استقبال مضاف إلى الغلامين والحاج نصب على المفعولية كقراءة ابن عامر بالفصل بين المضافين بالمفعول فى قوله تعالى فى سورة الأنعام «قتل» برفع اللام على مالم يسم فاعله «أولادهم» بالنصب على المفعول بالمصدر «شركائهم» بالخفض على إضافة المصدر إليه المذكور توجيهه فى كتاب القراءات الأربع عشرة مما جمعته والثلاثة بالنصب عطف على الغلامين لكن لا أعرف نصب الحاج فى رواية اهـ . وقال الحافظ : اشتملت هذه الترجمة على حكمين وأورد فيها حديث ابن عباس، ودلالة حديث الباب على الثانى ظاهرة وقد أفردها بالذكر قبيل كتاب الأدب ، وأوردفيها هذا الحديث بعينه، وأما الحكم الأول فأخرجه من حديث الباب من طريق العموم، لأن قدومه صلى الله عليه وسلم مكة أعم من أن يكون فى حج أو عمرة أو غزو، وقوله القادمين صفة للحاج ،وكون الترجمة لتلقى القادم من الحج ، والحديث دال على تلقى القادم للحج ليس بينهما تخالف لاتفاقهما من حيث المعنى ، قلت : وهذا هو الأوجه عندى، فإن غرض المصنف من الترجمة كما هو ظاهر من سياق التراجم هو استقبال الناس للحاج القادمين من مكة، واستنبطه الإمام البخارى من استقبال الناس للقادم إلى مكة ١٢

(١) هذا هو الظاهر، وذكره الإمام البخارى ههنا استطراداً وأفرده بترجمة مستقلة قبيل كتاب الأدب بقوله «باب الثلاثة على الدابة» قال الحافظ: كأنه يشير إلى الزيادة التى فى الباب الذى بعده ، يعنى قوله حدثنا أيوب ، ذكر شر الثلاثة عند عكرمة الحديث ، والأصل فى ذلك ما أخرجه الطبرانى فى الأوسط عن جابر: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يركب ثلاثة على دابة ، وسنده ضعيف

(باب من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة)

وكذلك الحكم[١] في غير المدينة من الديار المرغوبة فيها والأوطان المحببة فيها .

قوله : (درجات المدينة) أي منازلها[٢] المرتفعة ودرجاتها المشيدة ، فإن البيت إذا كان ذا درجة لم يبد للناظر من بعد ، فأما إذا كان ذا درجات فإنه يتراءى للناظر من بعد .

وأخرج الطبري عن أبي سعيد رفعه : لا يركب الدابة فوق اثنين ، وفي سنده لين ، وأخرج ابن أبي شيبة من مرسل زاذان : «أنه رأى ثلاثة على بغل فقال لينزل أحدكم ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن الثالث» : وغير ذلك من الروايات والآثار في هذا المعنى ، ثم قال وعكسه ما أخرجه الطبري بسند جيد عن ابن مسعود وقال : كان يوم بدر ثلاثة على بعير ، وأخرج الطبراني وابن أبي شيبة من طريق الشعبي عن ابن عمر قال : «ما أبالي أن أكون عاشر عشرة على دابة إذا أطاقت حمل ذلك» ، وبهذا يجمع بين مختلف الحديث في ذلك ، فيحمل ما ورد في الزجر عن ذلك على ما إذا كانت الدابة غير مطيقة كالحمار مثلا ، وعكسه على عكسه ، كالناقة والبغلة ، قال النووي : مذهبنا ومذاهب العلماء كافة جواز ركوب ثلاثة على الدابة إذا كانت مطيقة ، وحكى القاضي عياض منعه عن بعضهم مطلقا ، وهو فاسد، قال الحافظ : لم يصرح أحد بالجواز مع العجز ، ولا بالمنع مع الطاقة ، بل المنقول من المطلق في المنع ، والجواز محمول على المقيد اهـ ١٢ .

(١) وإليه مال الحافظ إذ قال : وفي الحديث دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه اهـ . والظاهر من سياق الروايات حب البلدة الطاهرة الطيبة على صاحبها ألف ألف صلاة وتحية ١٢ .

(٢) قال الحافظ قوله درجات ـ بفتح المهملة والراء بعدها جيم ـ جمع درجة،

(باب المسافر إذا جد به السير إلخ)

يعنى[1] بذلك أن ما ورد من النهى أن يطاول فى السير ، فإنما هو إذا لم يضطر إليه ولم تطقه الدابة ، فأما إذا فلا كراهة .

كذا للأكثر والمراد طرقها المرتفعة، وللمستملى دوحات- بفتح المهملة وسكون الواو بعدها مهملة - جمع دوحة ، وهى الشجرة العظيمة ، وفى رواية إسماعيل بن جعفر عن حميد : جدرات - بضم الجيم والدال - وهو جمع جدر بضمتين جمع جدار، وقد رواه الإسماعيلى من هذا الوجه بلفظ جدران- بسكون الدال آخره نون: جمع جدار،وله من رواية أبى ضمرة عن حميد بلفظ جدر، قال صاحب المطالع: جدرات أرجح من دوحات ومن درجات ا هـ . وقال العينى: درجات جمع درجة والمراد طرقها المرتفعة، وقال صاحب المطالع: يعنى المنازل، والأشبه الجدرات والدرجات هى رواية الأكثرين، اهـ. وتفسير الشيخ يوافق قول صاحب المطالع ١٢.

(١) اختلفت النسخ فى لفظ هذه الترجمة، ففى النسخة الهندية التى عندنا «باب المسافر إذا جد به السير وتعجل إلى أهله» فعلى هذا يكون جواب إذا محذوفا، وفى نسخة الحاشية فليعجل، وفى نسخة العينى يعجل بدون الواو، قال العينى: يعجل إلى أهله جواب إذا، وفى رواية الكشميهنى والنسفى : ويعجل إلى أهله بالواو، والجواب حينئذ محذوف تقديره: ماذا يصنع؟ ويعجل بضم الياء من باب التعجيل، ويروى تعجل بفتح التاء المثناة من فوق من باب التعجل ا هـ. وفى نسخة الحافظ: ويعجل إلى أهله بالواو ، وقال:أى ماذا يصنع؟ واختار القسطلانى فى نسخة حذف الواو، وقال جواب إذا قوله يعجل إلى أهله اهـ. وتعقبه السندى إذ قال: جملة يعجل حال، وجواب إذا مقدر، أى فماذا يفعل؟ أى يجمع بين الصلاتين ، ولا يحسن جعل جملة يعجل جواب إذا كما لا يخفى ا هـ. قلت: ويأباه نسخة فليعجل إلى أهله، وعلى هذه النسخة بنى الشيخ تقريره، وهو أوجه مما قالته الشراح ، من أن الغرض : بيان

(باب من قال ليس على المحصر)

بدل[1] ومن أثبت عليه البدل كالحنفية

الجمع بين الصلاتين ، بل الظاهر ما أفاده الشيخ أن ماورد من النهى عن الإسراع فى السير كما تقدم فى باب أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالسكينة عند الإفاضة ، وإشارته صلى الله عليه وسلم إليهم بالسوط ، قوله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس. عليكم بالسكينة فإن البر ليس بالإيضاع » محمول على الوقت الذى لايحتاج فيه إلى الإسراع أما إذا احتيج إلى الإسراع كما فى قصة ابن عمر رضى الله عنهما ، فإنه رضى الله عنه لما استصرخ بزوجته ، وقيل له: إنها فى آخر يوم من أيام الدنيا ، وأول يوم من أيام الآخرة ، وفى رواية: «أتاه آت فقال: إن صفية بنت أبى عبيد لما بها فانظر أن تدركها ، فخرج مسرعاً» الحديث أخرجه النسائى فتعجل ابن عمر فى السير فسار فى ذلك اليوم والليلة مسيرة ثلاث كما فى رواية أبى داود، فلا بأس فى الإسراع فى السير، فتدبر وتشكر ، فلله در الشيخ ما أدق نظره ۱۲ .

(۱) بسط الكلام على المسألة فى الأوجز فى موضعين : فى باب الإحصار ، وفى عمرة القضاء ، وفيه قال العينى فى البناية : المحصر بالحج يجب عليه قضاء حجة وعمرة. وإن كان محصرا بعمرة يجب عليه قضاء عمرة لاغير، وهو قول عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، ذكر أسماؤهم فى الأوجز ، وقال الموفق: أما من لم يجد طريقا أخرى فتحلل فلا قضاء عليه إلا أن يكون واجبا يفعله بالوجوب السابق فى الصحيح من المذهب، وبه قال مالك والشافعى، وعن أحمد أن عليه القضاء ، وبه قال أبو حنيفة إلى آخر ما بسط فى الأوجز من البسط فى تفصيل المسألة ، ووجه وجوب الحج والعمرة معا على المحصر بالحج عند الحنفية ، فارجع إليه لو شئت التفصيل ۱۲ .

احتج بفعله(١) صلى الله عليه وسلم حيث قضى عمرته من قابل وسميت قضاء ولولا أن القضاء واجب لما كان شيء من الأمرين(*) .

---

(١) وفى الأوجز: واستدل لوجوب القضاء بقوله تعالى: «وأتموا الحج والعمرة لله» فإنه يقتضى إيجاب الإتمام بدون التفريق بين حج الفرض والنفل، وبحديث حجاج بن عمرو الأنصارى من كسر أو عرج فقد حل، وعليه الحج من قابل، بدون التفريق بينهما، وبحديث عائشة إذ أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم برفض العمرة ثم أعمرها من التنعيم، وقال الموفق: وعن أحمد أن عليه القضاء وبه قال أبو حنيفة لأنه صلى الله عليه وسلم لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل، ولأنه حل من إحرامه قبل إتمامه. فلزمه القضاء كما لو فاته الحج، وفى الأوجز أيضا فى موضع آخر: وفى الخميس فى سنة سبع، وفى ذى القعدة من هذه السنة وقعت عمرة القضاء، ويقال لها عمرة القضية، وغزوة الأمن، أما تسميتها عمرة القضاء فلأنها قضاء عن العمرة التى صد عنها بالحديبية، وذكر ابن هشام يقال لها عمرة القضاء لأنهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن العمرة سنة ست فاقتص منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل مكة فى ذى القعدة فى الشهر الحرام الذى صدوا فيه من سنة سبع، وأنزل الله تبارك وتعالى فى تلك العمرة «الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص»، وأما تسميتها عمرة القضية فلأنه صلى الله عليه وسلم قاضى قريشا فيها، لا لأنه قضاء، وهذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى وجوب القضاء فعند أبى حنيفة يجب القضاء، وعند الشافعية يجب عليه الهدى لا القضاء، وكانت عمرة القضاء بعد خيبر بستة أشهر، فخرج فى ذى القعدة فى الشهر الذى صده المشركون معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التى صدوه عنها، وخرج معه المسلمون ممن كان صد معه فى عمرته تلك، فلما سمع به أهل مكة خرجوا عنها، كذا فى الاكتفاء، وقال غيره: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر

(*) أى الفعل والتسمية ١٢ ز

قوله (بفرق) وهو(۱) ثلاثة آصع أما عندنا فبصاع(۲) هشام ، وأما عندهم

أصحابه حين رأوا هلال ذی القعدة أن يعتمروا قضاء لعمرتهم التی صدهم المشركون عنها وأن لا يتخلف أحد ممن شهد الحديبية فلم يتخلف أحد منهم إلا من استشهد منهم بخيبر ومن مات ، كذا فی الخميس ، وقال الحافظ فی الفتح : قال الحاكم فی الإكليل : تواترت الأخبار أنه صلی الله عليه وسلم لما أهل ذو القعدة أمر أصحابه أن يعتمروا قضاء عمرتهم ، وأن لا يتخلف منهم أحد شهد الحديبية فخرجوا إلا من استشهد ، وفی سيرة ابن هشام: ثم خرج فی ذی القعدة معتمرا عمرة القضاء مكان العمرة التی صدوه عنها ، ويقال لها عمرة القصاص لأنهم صدوا رسول الله صلی الله عليه وسلم فی ذی القعدة فی الشهر الحرام من سنة ست فاقتص رسول الله صلی الله عليه وسلم منهم فدخل مكة فی ذی القعدة فی الشهر الحرام الذی صدوه فيه من سنة سبع، وبلغنا عن ابن عباس أنه قال: فأنزل الله تعالی فی ذلك « والحرمات قصاص » إلی آخر ما بسط فی الأوجز ملخصا منه .

(۱) قال الحافظ : قوله بفرق بفتح الفاء والراء ،وقد تسكن ، قاله ابن فارس، وقال الأزهری : كلام العرب بالفتح والمحدثون قد يسكنونه وآخره قاف ، مكيال معروف بالمدينة ، ووقع فی رواية ابن عيينة عن ابن أبی نجيح عند أحمد وغيره، والفرق ثلاثة آصع، ولمسلم من طريق أبی قلابة عن ابن أبی ليلی: أو أطعم ثلاثة آصع من تمر علی ستة مساكين ، وإذا ثبت أن الفرق ثلاثة آصع اقتضی أن الصاع خمسة أرطال وثلث، خلافا لمن قال: إن الصاع ثمانية أرطال . اه . وقال العينی: وآصع- بمد الهمزة وضم الصاد- جمع صاع علی القلب لأن القياس فی جمعه أصوع بقصر الهمزة وسكون الصاد بعدها واو مضمومة اه ۱۲ .

(۲) والمسألة خلافية شهيرة بسطت فی الأوجز ،وهی : أن الصاع أربعة أمداد بلا خلاف بين الأئمة، حكی الإجماع علی ذلك غير واحد من العلماء إلا أن

فبصاع المدينة، فهو على الأول أربعة وعشرون رطلا ، وعلى الثانى ستة عشر رطلا

ابن رشد ذكر فى مقدماته شيئا من الاختلاف فى المقادير كلها لكن الأئمة بعد اتفاقهم على أن الصاع أربعة أمداد اختلفوا فى مقدار المد، فالمد رطل وثلث عند مالك والشافعى وأحمد ، وهو قول أبى يوسف من الحنفية المرجوع إليه على المشهور ، وقيل لا يصح الرجوع ، والمد رطلان عند أبى حنيفة ومحمد، وهو قول جماعة من أهل العراق، هكذا فى الأوجز، وبسط فيه فى دلائل الحنفية ، وقال مالك رحمه الله فى الموطأ: الكفارات كلها وزكاة الفطر وزكاة العشور كل ذلك بالمد الأصغر إلا الظهار فإن الكفارة فيه بالمد الأعظم: مد هشام، وهشام هذا هو إسماعيل بن الوليد ابن المغيرة عامل المدينة لعبد الملك بن مروان ، وهو خال هشام بن عبد الملك ، كان والى المدينة فى خلافة عبد الملك ، ثم عزله الوليد وولى عمر بن عبد العزيز ، كذا فى الأوجز ، وقال العينى فى فوائد الحديث : ومنها أن الإطعام لستة مساكين ولا يجزىء أقل من ستة ، وهو قول الجمهور ، وحكى عن أبى حنيفة أنه يجوز أن يدفع إلى مسكين واحد، والواجب فى الإطعام لكل مسكين نصف صاع من أى شىء كان المخرج قمحاً أو شعيراً أو تمراً، وهو قول مالك والشافعى وإسحاق وأبى ثور وداود ، وحكى عن الثورى وأبى حنيفة تخصيص ذلك بالقمح ، وأما الواجب من الشعير والتمر صاع لكل مسكين، وعند أحمد فى رواية: إن الواجب فى الإطعام لكل مسكين مد من قمح، أو مدان من تمر أو شعير ، اهـ . وقال أيضا فى باب الإطعام فى الفدية : نصف صاع ، قال بعضهم : يشير بذلك إلى الرد على من فرق فى ذلك بين القمح وغيره ، قلت: ليس فيه إشارة إلى ذلك، لأن قوله نصف صاع يراد به نصف صاع من قمح ، ويؤيده ما فى رواية مسلم من

قوله : (ولم يتبين لهم) أنهم يحلون بها يعنى(١) بذلك أنه صلى الله عليه وسلم إنما رخص له فى الحلق لما كان يترقبه من دخول مكة وانجرار الإحرام إلى مدة. ولم يكن له علم بأن المشركين لا يتركونه يدخل مكة، فلو علم ذلك لما رخص له فى الحلق لمداناة وقت التحلل بعارض الإحصار .

حديث كعب أيضا أو إطعام ستة مساكين نصف صاع نصف صاع طعاما لكل مسكين ، فقوله : طعاما يبين أن المراد من نصف صاع القمح ، وبه يفرق بين القمح وغيره ، اهـ . قلت : بسط الكلام على حديث كعب بن عجرة والأبحاث المتعلقة بآية الفدية فى الأوجز ، وذكر فيه فى مسألة الإطعام أربعة أبحاث، الأول فى اختلاف الروايات فى هذا اللفظ، والثانى أن الإطعام لستة مساكين ، وهو قول الجمهور منهم الأئمة الأربعة، وروى عن الحسن أنه قال: الصدقة على عشرة مساكين ، الثالث ما تقدم فى كلام العينى أن الواجب نصف صاع من أى شيء كان ، وتخصيص ذلك بالقمح عند الحنفية ، والرابع فى موضع الإطعام ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ، وقال الحافظ : قوله لم يتبين لهم الخ هذه الزيادة ذكرها الراوى لبيان أن الحلق كان استباحة محظور بسبب الأذى لا لقصد التحلل بالحصر وهو واضح، قال ابن المنير: يؤخذ منه أن من كان على رجاء من الوصول إلى البيت أن عليه أن يقيم حتى ييأس من الوصول فيحل، واتفقوا على أن من يئس من الوصول وجاز له أن يحل فتمادى على إحرامه، ثم أمكنه أن يصل أن عليه أن يمضى إلى البيت ليتم نسكه، وقال المهلب وغيره ما معناه: يستفاد من قوله ولم يتبين لهم الخ أن المرأة التى تعرف أوان حيضها والمريض الذى يعرف أوان حماه بالعادة فيهما إذا أفطرا فى رمضان مثلا فى أول النهار ثم ينكشف الأمر بالحيض والحمى فى ذلك النهار أن عليهما قضاء ذلك اليوم، لأن الذى كان فى علم الله أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التى وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر لهم، وذلك لأنه يجوز

قوله : (فأنزل الله) تعالى(١) وإنما أنزل الله تبارك وتعالى حكم الحلق لعذر مع علمه بما يصير إليه أمر النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من التحلل تيسيراً على من بعدهم من المؤمنين .

قوله : (رجع كما ولدته أمه) الظاهر إرادة الصغائر(٢) وإن أريد به ما يعم الصغائر والكبائر كان ممكنا نظراً إلى ما في مواقف الحج من الأدعية المتضمنة

أن يتخلف ما عرفاه بالعادة فيجب القضاء عليهما لذلك ا ه . وقال العيني : احتج مالك بقوله ولم يتبين الخ على وجوب الكفارة على المرأة تقول في رمضان غداً حيضتي ، وعلى الرجل يقول غداً يوم حماي فيفطران، ثم ينكشف الأمر بالحمى والحيض كما قالا أن عليهما الكفارة لأن الذي كان في علم الله تعالى أنهم يحلون بالحديبية لم يسقط عن كعب الكفارة التي وجبت عليه بالحلق قبل أن ينكشف الأمر ا ه . قلت : واختلفت الحنفية في فروع هذه المسألة كما بسط في الدر المختار وشروحه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح، ثم قال الحافظ : قوله فأنزل الله، قال عياض : ظاهره أن النزول بعد الحكم ، وفي رواية عبد الله بن معقل أن النزول قبل الحكم ، قال : فيحتمل أن يكون حكم عليه بالكفارة بوحي لا يتلى، ثم نزل القرآن ببيان ذلك ، ا ه . وقد بسط الحافظ في روايات هذه القصة والاختلاف في وقت قوله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(٢) مسألة تكفير الحج للخطايا شهيرة ، والبحث فيها طويل ، وأجاد وأجمل الشيخ قدس سره الكلام على تلك المسألة فيما قرره على جامع الترمذي المطبوع باسم الكوكب الدري في « باب ماجاء في مثل الصلوات الخمس » وبسط شيء من الكلام في تلك المسألة في هامش الكوكب ، وأيضا في مبدأ كتاب الحج من الأوجز، وبسط فيه الروايات الواردة في تكفير الذنوب وذكر بعدها : حكى جمع

للحضور والاستغفار ، فأما حقوق العباد فلا يقدم على القول بسقوطها وانمحائها إلا بجهة من أصحاب الحقوق ، نعم يغتفر بالتوبة الصادقة ما يلزم فى تفويت حقوق العباد من إثمه سبحانه .

من المحققين كالقاضى عياض وابن عبد البر وغيرهما : الإجماع عن أن الكبائر لاتكفر إلا بالتوبة ، فمن ذاهب إلى أن الروايات بأسرها مؤولة بالصغائر ، ومن ذاهب إلى أن بعض الأعمال يمحو الكبائر أيضا لاسيما الحج لكثرة ماورد فيه من الروايات ، وفى الدر المختار: هل الحج يكفر الكبائر؟ قيل: نعم، كحربى أسلم، وقيل غير متعلقة بالآدمى كذمى أسلم ، وقال عياض: أجمع أهل السنة أن الكبائر لايكفرها إلا التوبة ،ولا قائل بسقوط الدين ولو حقالله كدين صلاة وزكاة، نعم إثم المطل وتأخير الصلاة ونحوها يسقط، وهذا معنى التكفير على القول به ، وقال الشيخ ابن تيمية: من اعتقد أن الحج يسقط ماوجب عليه من الحقوق يستتاب وإلا قتل ولا يسقط حق الآدمى بحج إجماعا، وقال ابن العربى: هذه الطاعات لاتكفر الكبائر وإنما يكفرها الموازنة أو التوبة، والصلاة لاتكفرها فكيف تكفرها العمرة والحج، ولكن هذه الطاعات ربما أثرت فى القلب لحمله على التوبة اهـ ، ملخصا من الأوجز . وقال الشيخ فى الكوكب بعد ما بسط الكلام على دلائل الفريقين : ولعل الحق الذى لا ينبغى أن يعدل عنه أن الطاعات والعبادات بأسرها تتفاوت بتفاوت القائمين بها إلى مراتب لاتحصى، فكم من نائم له عند الله أعلى منزلة ومقام، ورب قائم فى جوف الليل ليس له من قيامه غير ترك الهجوع والمنام ، وإذا كان كذلك كانت العبادات ليس حكمها بأسرها واحداً، بل البعض منها: ترك العبد كيوم ولدته أمه إذا ندم فيها على مافرط فى جنب الله وتحسر على ما اكتسبته فى سالف زمانه يداه ،والبعض منها لاتوجب إلا مغفرة صغائرها لا كبائرها، ولا عجب فى أن البعض تورث له وبالا ، ويحق على العبد معتبة ونكالا فقد ورد أن الصلاة إذا

قوله : (أحل لكم صيد البحر وطعامه) فالصيد[1] ما يؤخذ من البحر بعلاج كإلقاء الشص وغيره، وطعامه ماوقع منه فى اليد من غير معالجة كما قذفه البحر.

لم يحافظ عليها المصلى وإن أدى أركانها وشرائطها فإنها تدعو على المصلى وتقول ضيعك الله كما ضيعتنى ، إلى غير ذلك من الروايات اه . والى ذلك أشار ههنا بقوله وإن أريد به مايعم الصغائر والكبائر كان ممكنا الخ ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره مبنى على مشرب الحنفية وهو واضح، واختلف السلف فى تفسير الصيد والطعام كما بسطه العينى إذ قال عن ابن عباس فى رواية وسعيد ابن المسيب وسعيد بن جبير صيد البحر مايصاد منه طريا وطعامه مايتزود منه مليحا يابساً، وعن ابن عباس فى المشهور عنه: صيده ما أخذ منه حيا وطعامه مالفظه ميتا، وهكذا روى عن أبى بكر الصديق وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبى أيوب الأنصارى رضى الله تعالى عنهم وجماعة من التابعين ذكر أسماءهم العينى، وروى عن عكرمة عن أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه أنه قال: طعامه كل ما فيه، رواه ابن جرير وابن أبى حاتم . وقال سعيد بن المسيب : طعامه مالفظه حيا وحسر عنه فمات ، رواه ابن أبى حاتم . وقال جرير : وقد ورد فى ذلك خبر ، وبعضهم يرويه موقوفا فذكر بسنده إلى أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :«أحل لكم صيد البحر وطعامه» قال: طعامه ما لفظه ميتا ،ثم قال وقد وقفه بعضهم على أبى هريرة ، اه مختصراً. قلت: وبسط الكلام على تفسير الآية والأحكام المتعلقة بها فى الأوجز وفى أحكام القرآن للجصاص ، وسيأتى فى البخارى فى الذبائح قال عمر رضى الله تعالى عنه صيده ما اصطيد ، وطعامه مارمى به وهذا يوافق تفسير الشيخ قدس سره ١٢ .

قوله (وهو غير الصيد) أى والحال أن[1] المذبوح لا يكون صيداً، فأما إذا كان صيداً فإنه لا يحل بذبح المحرم إياه .

قوله : (فهو زنة ذلك) يعنى أن العدل[2] بالكسر معناه المساوى لشيء

(١) قال الحافظ : المراد بالذبح ما يذبحه المحرم والأمر ظاهره العموم لكن المصنف خصصه بما ذكر تفقها فإن الصحيح أن حكم ما ذبحه المحرم من الصيد حكم الميتة ، وقيل : يصح مع الحرمة حتى يجوز لغير المحرم أكله ، وبه قال الحسن البصرى، وأثر ابن عباس وصله عبد الرزاق من طريق عكرمة أن ابن عباس أمره أن يذبح جزورا وهو محرام ، وأما أثر أنس رضى الله عنه فوصله ابن أبى شيبة عن الصباح البجلى سألت أنس بن مالك عن المحرم يذبح قال : نعم. وقوله وهو الخ من كلام المصنف رحمه الله تعالى قاله تفقها وهو متفق عليه فيما عدا الخيل فإنه مخصوص بمن يبيح أكلها اهـ. قال العينى : قوله وهو فى غير الصيد الخ ، هذا من كلام البخارى أشار به إلى تخصيص العموم الذى يفهم من قوله بالذبح أى المراد من الذبح المذكور فى أثر ابن عباس وأنس هو الذبح فى الحيوان الأهلى وهو الذى ذكره بقوله نحو الإبل الخ،وهذا كله متفق عليه غير ذبح الخيل فإن فيه خلافا معروفا ،وذكر أبو إسحاق الحربى فى كتاب المناسك : يذبح المحرم الدجاج الأهلى ، ولا يذبح الدجاج السندى ويذبح الحمام المستأنس ولا يذبح الطيارة ، ويذبح الأوز ولا يذبح البط البرى ويذبح الغنم والبقر الأهلية اهـ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح ،وقال الحافظ : أما تفسير العدل بالفتح بالمثل ، والكسر بالزنة فهو قول أبى عبيدة فى المجاز وغيره ، وقال الطبرى : والعدل فى كلام العرب بالفتح هو قدر الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر قدره من جنسه قال : وذهب بعض أهل العلم بكلام العرب إلى أن العدل مصدر من قول القائل عدلت هذا بهذا ،وقال بعضهم : العدل هو القسط فى الحق ، والعدل بالكسر المثل اهـ ١٢ .

آخر بحسب الوزن فقوله: ذلك إشارة[١] إلى ما هو غير مذكور هنا من أحد شق الحمل المعبر عنهما بعدلين .

قوله : (فأحرم أصحابه وهو غير محرم) والظاهر[٢] أنه صلى الله عليه وسلم بعثه داخل الميقات لحاجة فدخل الميقات لأنه لم يكن حينئذ على قصد دخول

---

(١) قال العيني : الفرق بينهما أن عدل الشيء بالفتح ما عدله من غير جنسه كالصوم والإطعام، وعدله بالكسر ما عدل به في المقدار ومنه عدل الحمل، لأن كل واحد منهما عدل بالآخر حتى اعتدلا كان المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول به كالذبح ونحوه اهـ ١٢ .

(٢) كما يدل عليه النظر على جميع الروايات الواردة في هذه القصة، قال الحافظ قوله : ولم يحرم، الضمير لأبي قتادة بينه مسلم أحرم أصحابي ولم أحرم ، وفي هذا السياق حذف بينته رواية عثمان بن موهب الآتية بعدها بين بلفظ : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه فصرف طائفة منهم فيهم أبو قتادة فقال : خذوا ساحل البحر حتى نلتقي، فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا أحرموا كلهم إلا أبا قتادة ، وحاصل القصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذي الحليفة على أربعة وثلاثين ميلا أخبروه بأن عدوا من المشركين بوادي غيقة يخشى منهم أن يقصدوا غرته فجهز طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهتهم ليأمن شرهم ، فلما أمنوا ذلك لحق أبو قتادة وأصحابه بالنبي صلى الله عليه وسلم فأحرموا إلا هو فاستمر حلالا، لأنه إما لم يجاوز الميقات وإما لم يقصد العمرة ، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم قال : كنت أسمع أصحابنا يتعجبون من هذا الحديث ويقولون كيف جاز لأبي قتادة أن يتجاوز الميقات وهو غير محرم ولا يدرون ما وجهه قال : حتى وجدت في رواية من حديث أبي سعيد فيها

مكة ، بل كان على قصد المعاودة إلى المدينة بعد انصرام ما نيط به من المهم فلما قضى الحاجة بدا له دخول مكة وكان حكمه إذاً حكم من هو داخل المواقيت من أنهم يحرمون من الحل أين شاؤا .

خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحرمنا، فلما كنا بمكان كذا إذا نحن بأبى قتادة ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم بعثه فى وجه ، الحديث ، قال : فإذا أبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة. وهذه الرواية التى أشار إليها تقتضى أن أبا قتادة لم يخرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وليس كذلك لما بيناه ثم وجدت فى صحيح ابن حبان من طريق عياض بن عبد الله عن سعيد قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان، فهذا سبب آخر . ويحتمل جمعهما والذى يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير ، وقيل : كانت هذه القصة قبل أن يوقت النبي صلى الله عليه وسلم المواقيت ، وأما قول عياض ومن تبعه أن أبا قتادة لم يكن خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة وإنما بعثه أهل المدينة إلى النبي صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب قصدوا الإغارة على المدينة فهو ضعيف مخالف لما ثبت فى هذه الطريقة الصحيحة طريقة عثمان ابن موهب الآتية بعد بابين اهـ مختصرا . وقال العينى قال الأثرم : كنت أسمع أصحاب الحديث يتعجبون من حديث أبى قتادة ويقولون كيف جاز له أن يجاوز الميقات غير محرم حتى رأيته مفسرا فى رواية عياض بن عبد الله عن أبى سعيد الخدرى. قلت رواه الطحاوى بسنده عنه قال بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصارى على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش، قال وجاء أبو قتادة وهو

. . . .

حل، الحديث، وقال القشيرى فى الجواب عن عدم إحرام أبى قتادة : يحتمل أنه لم يكن مريدا للحج أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت ، وزعم المنذرى أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوى غزو المدينة ، وقال ابن التين : يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه ، وقال أبو عمرو : يقال إن أبا قتادة ، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه إلى البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرما إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحدا، قال العينى : أحسن الأجوبة ما ذكر فى حديث أبى سعيد اهـ . وقال القسطلانى قوله : لم يحرم أبو قتادة لاحتمال أنه لم يقصد نسكا إذ يجوز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجا ولا عمرة، كما هو مذهب الشافعية، وأما على مذهب الأئمة الثلاثة القائلين بوجوب الإحرام ، فاحتجوا له بأن أبا قتادة لم يحرم لأنه صلى الله عليه وسلم كان أرسله إلى جهة أخرى ليكشف أمر عدو فى طائفة من الصحابة كما قال اهـ . وأجمل الكلام على حديث أبى قتادة فى الأوجز وفيه : والأوجه عندى أن أبا قتادة لم يخرج معه صلى الله عليه وسلم بل بعثه أهل المدينة إليه صلى الله عليه وسلم ليعلمه أن بعض العرب يقصدون الإغارة فلحقه صلى الله عليه وسلم قبل الروحاء فبعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى ساحل البحر لكشف العدو فالتقوا معه صلى الله عليه وسلم بالقاحة ، ثم بعثه صلى الله عليه وسلم لأخذ الصدقة لأنه لم يكن محرما ، فرجع بعسفان جمعاً بين الروايات اهـ . ثم لا يذهب عليك أن الوارد فى أكثر الروايات أن القصة وقعت فى عمرة الحديبية . قال الحافظ : قوله الحديبية ، أصح من رواية الواقدى من وجه آخر أن ذلك كان فى عمرة القضية ،

قوله : (وخشينا أن نقتطع) أي يصيبنا[1] العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفي العيني بعد ذكر رواية الواقدي : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها في الحديبية ، وفي طريق للبخاري عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه،الحديث.قال الإسماعيلي : هذا غلط فإن القصة كانت في عمرة ، ولعل الراوي أراد : خرج محرما ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطا . قال الحافظ : لا غلط في ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضا فإن الحج في الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العيني المجاز ومال إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبري إذ ذكر في حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم في الهدى من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا في عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيى ابن أبي كثير بأن ذلك كان في عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢٠ .

(١) قال الحافظ : أي نصير مقطوعين عن النبي صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا: وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية علي بن المبارك عن يحيى عند أبي عوانة بلفظ: وخشينا أن يقتطعنا العدو، وفيها عند المصنف : وإنهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب إسراع أبي قتادة لإدراك النبي صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفي رواية أبي النضر الآتية في الصيد : فأبى بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبي صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير[١] معتاد .

قوله : (يعني وقع سوطه) لفظة يعني[٢] زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو الخ) يعني أن[٣] أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأواً ـ بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة ـ أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزبيل والغاية والأمد اه .

(٢) قال الكرماني : لفظ يعني كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن على بن المديني بلفظ : فركبت فرسي وأخذت الرمح والسوط فسقط مني السوط فقلت : ناولوني ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشيء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يحرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

فى روايته : والقائل سفيان، والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة ، والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه فى قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً فى تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح فى حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أى إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وماسمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعلى إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العينى ولا غيره من الكرمانى والقسطلانى لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم اخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلانى : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى: قوله قال لنا عمرو اخ ، فقال : حدثنا أبو محمد اخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع فى حديث سفيان اه ، ومما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ فى مبدأ السند قوله حدثنا على بن عبد الله هو ابن المدينى ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية على للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد[١] بذلك أنه كان حيا فما ورد فى بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات، وإن لم تكن الرواية الموردة ههنا مفتقرة إلى تأويل.

قوله: (إنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعنى بذلك[٢] أن الحصر فى الخمس المذكورة غير مقصود.

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظ على خاصة، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثانى اهـ ١٢.

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده فى الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التى تدل على أنه كان مذبوحا موهمة، ثم قال فى شرح الحديث: وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك فى ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى وخالفهم ابن عيينة عن الزهرى فقال: لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول فى هذا الحديث حمار وحش، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توبع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة، وهكذا بسطها العينى، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح فى حديث الباب فى الأوجز. وقال ابن بطال: اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة، وإنما كانت قضايا مختلفة، قلت: واختلفوا فى الترجيح بين روايتى الحى واللحم، وكذا اختلفوا فى الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت فى الأوجز ١٢.

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى ههنا شىء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدری ما لاينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به فی التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتی يشتمل التنحية أيضاً فأولی(١) أن يصدق علی ما فوقها .

قوله :(فی وسط(٢) رأسه) .

العينی : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل علی أنه أمر بقتلها فی حالة الإحرام، قلت: كان ذلك فی ليلة عرفة ،وبذلك صرح الإسماعيلی فی روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث اهـ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلی أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به علی مقصود الباب كما دل قوله بمنی علی أن ذلك كان فی الحرم ، وعرف بذلك الرد علی من قال ليس فی حديث عبد الله ما يدل علی أنه أمر بقتل الحية فی حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة ، وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبی كريب عن حفص بن غياث مختصرا ، ولفظه أن النبی صلی الله عليه وسلم أمر محرما بقتل حية فی الحرم بمنی اهـ ١٢ .

(١) هذا واضح ،قال الحافظ :قيل نبه عكرمة بذلك علی المنع من الإتلاف وسائر أنواع الأذی تنبيها بالأدنی علی الأعلی ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلی قتله،أخرجه ابن أبی شيبة ، وروی ابن أبی شيبة أيضا من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حماما كان علی البيت فذرق علی يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع علی بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته، فحكم عمر علی نفسه بشاة ، وروی من طريق أخری عن عثمان نحوه اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : جزم الحازمی وغيره بأن ذلك كان فی حجة الوداع اهـ . وهكذا قال العينی وتبعهما القسطلانی ، وفی الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجم صلی الله عليه وسلم وهو محرم فی رأسه ، ووافقها حديث ابن بحينة. وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذی

ولكنه صلى الله عليه وسلم بذل[1] الفدية لحلق الشعر ،

فى الشمائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثى ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الطبرى اه . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام، لما فى الشمائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام فى حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمى وغيره أن الحجامة التى كانت فى وسط الرأس كانت فى حجة الوداع فيمكن أن تكون التى فى ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون فى إحدى عمراته اه . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فمباحة من غير فدية فى قول الجمهور ، فإن احتاج فى الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بحينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل فى طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحبا أبى حنيفة يتصدق بشىء ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه » الآية ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قمله اه . وفى الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، وقالا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شىء من التفث فتجب الصدقة ، ولأبى حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم اه . كذا فى الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية[١] فی مثل ذلك تکمل وإن لم يحلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلی الحجامة عضواً مقصوداً ، فکمل الارتفاق وإن لم یکن المحلوق عضواً كاملا فی نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه علی أنه لم يكن[٢] تعری بعد وإلا لما تكلم .

---

(١) ویؤید ذلك ما تقدم قریبا من کلام الموفق والهداية، وقال شارح اللباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبی حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقا إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف، ويدل عليه ما فی شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة، ولأبی حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفی الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبی حنيفة، وموضع المحاجم فی حق الحجامة عضو كامل كما فی الفتح اه . وهذا الذی أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية فی مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل، وإلی عكس ذلك مال بعض الشراح كما فی الأوجز ، قوله فسلمت عليه قال الباجی سلم عليه وهو فی تلك الحالة لأنه احتاج إلی مخاطبته فيها لأنها الحال التی أرسل إلی سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه، قال عياض والنووی وغيرهما : فيه جواز السلام علی المتطهر فی حال طهارته بخلاف من هو علی الحدث، وتعقبه الولی العراقی بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا، بفاء التعقيب الدالة علی عدم الفصل، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه ما فی الأوجز قلت: والأوجه عندی أنه رضی الله تعالی عنه كان متسترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصبب، وعلی هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله: (ثم حرك رأسه بيديه)(١) بحيث لا ينكسر الشعر.

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوبا غير الإزار. وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال: قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأه اه ١٢.

(١) وفى الأوجز: قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ: استدل به القرطبى على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى ما فيه، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافا لمن قال يكره كالمتولى من الشافعية خشية انتتاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اه. وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور، وحجتهم حديث الباب، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لا يغسل رأسه إلا من الاحتلام، وقال ابن رشد: اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة. فقال الجمهور: لا بأس بغسله رأسه، وقال مالك: يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب، وحمله مالك على غسل الجنابة، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع، وقال السندى: هذا الحديث لا يخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعله علم ذلك بقرائن وأمارات اه ١٢.

قوله : (وخشينا أن نقتطع) أی يصيبنا[1] العدو لقلتنا وتخلفنا عن النبی صلى الله عليه وسلم ومن معه بكثير .

وفی العينی بعد ذكر رواية الواقدی : قال أبو عمرو : كان ذلك عام الحديبية أو بعده بعام عام القضية، قلت وعامة الروايات أنها فی الحديبية ، وفی طريق للبخاری عن عبد الله بن أبی قتادة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج حاجا فخرجوا معه،الحديث.قال الإسماعيلی : هذا غلط فإن القصة كانت فی عمرة ، ولعل الراوی أراد: خرج محرما ، فعبر عن الإحرام بالحج غلطا . قال الحافظ : لا غلط فی ذلك بل هو من المجاز السائغ ، وأيضا فإن الحج فی الأصل قصد البيت فكأنه قال خرج قاصداً للبيت ، وأنكر العينی المجاز ومال إلى أنه غلط ، ولعل هذا الحديث هو منشأ توهم أحمد بن عبد الله الطبری إذ ذكر فی حجة الوداع له أنهم لما كانوا ببعض الطريق صاد أبو قتادة حماراً وحشياً ولم يكن محرماً ، فأكل منه النبی صلى الله عليه وسلم ، وعده ابن القيم فی الهدی من الأوهام ، وقال : إنما كان هذا فی عمرة الحديبية ، وقال الحافظ وجزم يحيی ابن أبی كثير بأن ذلك كان فی عمرة الحديبية ، وهذا هو المعتمد ، اه ملخصاً من الأوجز ۱۲۰ .

(۱) قال الحافظ : أی نصير مقطوعين عن النبی صلى الله عليه وسلم منفصلين عنه لكونه سبقهم ، وكذا قوله بعد هذا: وخشوا أن يقتطعوا دونك وبين ذلك رواية علی بن المبارك عن يحيی عند أبی عوانة بلفظ: وخشينا أن يقتطعنا العدو، وفيها عند المصنف : وإنهم خشوا أن يقتطعهم العدو دونك ، وهذا يشعر بأن السبب إسراع أبی قتادة لإدراك النبی صلى الله عليه وسلم خشية على أصحابه أن ينالهم بعض أعدائهم ، وفی رواية أبی النضر الآتية فی الصيد : فأبی بعضهم أن يأكل ، فقلت : أنا أستوقف لكم النبی صلى الله عليه وسلم ، فأدركته فحدثته

قوله : (وأسير شأوا) أى بسير[1] معتاد .

قوله : (يعنيوقع سوطه) لفظة يعني[2] زادها بعض الرواة حين لم يتذكر لفظ الأستاذ بعينه ، وحاصله الإشارة إلى أن معنى كلام الأستاذ هذا الذى أذكره ولا أتذكر خصوص لفظة : ما كان .

(قال لنا عمرو إلخ) يعني أن[3] أستاذ عمرو كان قدم مكة يوم حدث عمرو

الحديث ، فى هذا أن سبب إدراكه أن يستفتيه عن قصة أكل الحمار ، ويمكن الجمع بأن يكون ذلك بسبب الأمرين اه . وقال العيني : قال ابن قرقول : أى يحوزنا العدو عنك وعن حملتك ، وقال القرطبي : أى خفنا أن يحال بيننا وبينهم ويقتطع بنا عنهم اه ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى أكلفه السير وشأواً ـ بالشين المعجمة بعدها همزة ساكنة ـ أى تارة ، والمراد أنه يركضه تارة ويسير بسهولة أخرى ، وقال العيني : ارفع بالتخفيف والتشديد ، أى ارفعه فى سيره وأجريه ، والشأو بالشين وسكون الهمزة هو الطلق والغاية ، ومعناه أركضه شديداً تارة وأسهل سيره تارة اه . وقال المجد : الشأو السبق والزبيل والغاية والأمد اه .

(٢) قال الكرماني : لفظ يعني كلام الراوى تفسير لما يدل عليه لا نعينك عليه اه . قال الحافظ : كذا وقع ههنا والشك فيه من البخارى فقد رواه أبو عوانة عن على بن المديني بلفظ : فركبت فرسى وأخذت الرمح والسوط فسقط مني السوط فقلت : ناولوني ، فقالوا : ليس نعينك عليه بشىء إنا محرمون ، وفى قولهم إنا محرمون دلالة على أنهم كانوا قد علموا أنه يحرم على المحرم الإعانة على قتل الصيد اه ١٢ .

(٣) قال الحافظ قوله : قال لنا عمرو أى ابن دينار . صرح به أبو عوانة

بهذا الحديث فأمر التلامذة أن يحضروا حضرة أستاذه فيسمعوا منه هذا الحديث وغيره .

فی روایته : والقائل سفیان،والغرض بذلك تأكيد ضبطه له وسماعه له من صالح وهو ابن كيسان ، وقوله ههنا يعنى مكة . والحاصل أن صالح بن كيسان كان مدنيا فقدم مكة فدل عمرو بن دينار أصحابه عليه ليسمعوا منه ، وقرأت بخط بعض من تكلم على هذا الحديث ما نصه فی قول سفيان قال لنا عمرو إلى آخره إشكال فإن سفيان روى ذلك عن صالح ، فكيف يقول له عمرو ولمن معه : اذهبوا إلى صالح ، فيحتمل أنه قال ذلك تأكيداً فی تجديد سماع سفيان ذلك عنه مرة بعد أخرى . ويؤخذ منه أن سفيان حدث بذلك عن صالح فی حال حياته اه . وهو احتمال بعيد جداً ، وزعم أن عمرو بن دينار قال لهم ذلك حين قدم عليهم الكوفة قال : وكأنه سمع سفيان يحدث به عن صالح فصدقه ، وأكده بما قال ، وقوله : اذهبوا إليه أی إلى صالح بالمدينة اه . وهذا أبعد من الأول وماسمعه سفيان من صالح إلا بمكة ولم يقدم عمرو الكوفة وإنما قال ذلك لسفيان وهما بمكة ، وما حدث به سفيان لعلى إلا بعد موت صالح وعمرو بمدة طويلة ، وأراد بقوله قال لنا عمرو : اذهبوا إلى آخره كيفية تحمله له من صالح وأنه بدلالة عمرو ، انتهى كلام الحافظ . ولم يتعرض العينى ولا غيره من الكرمانی والقسطلانی لما قاله الحافظ من قوله وقرأت بخط بعض من تكلم الخ فلعله بعض من سبق من الشراح ، قال القسطلانی : الغرض بذلك تأكيد ضبطه وكيفية سماعه له من صالح اه . وفی تقرير مولانا محمد حسن المكی:قوله قال لنا عمرو الخ ، فقال : حدثنا أبو محمد الخ ، ولعل الغرض من هذا دفع احتمال الانقطاع فی حديث سفيان اه ، ومما لا يذهب عليك ما قاله الحافظ فی مبدأ السند قوله حدثنا على بن عبد الله هو ابن المدينی ، هكذا حول المصنف الإسناد إلى رواية على للتصريح فيه عن سفيان بقوله : حدثنا صالح بن كيسان ،

(باب إذا أهدى للمحرم حمارا وحشيا حيا)

قصد(١) بذلك أنه كان حيا فما ورد فى بعض الروايات من الألفاظ الدالة على أنه إنما أرسله إليه بعد ذبحه يجب تأويله وإرجاعه، فترجمته هذه كأنه تفسير وبيان لما ينبغى أن تحمل عليه الروايات ، وإن لم تكن الرواية المورده ههنا مفتقرة إلى تأويل .

قوله: (إنما أردنا بهذا أن منى من الحرم) إلخ يعنى بذلك(٢) أن الحصر فى الخمس المذكورة غير مقصود .

وقد اعتبرته فوجدته ساق المتن على لفظ على خاصة ، وهذه عادة المصنف غالباً إذا تحول إلى إسناد ساق المتن على لفظ الثانى اهـ ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح بذلك جزم الحافظ إذ قال قوله حيا كذا قيده فى الترجمة بكونه حيا إشارة إلى أن الرواية التى تدل على أنه كان مذبوحا موهمة ، ثم قال فى شرح الحديث : وقوله حمارا وحشيا لم يختلف الرواة عن مالك فى ذلك، وتابعه عامة الرواة عن الزهرى وخالفهم ابن عيينة عن الزهرى فقال : لحم حمار وحش، أخرجه مسلم لكن بين الحميدى صاحب سفيان أنه كان يقول فى هذا الحديث حمار وحش ، ثم صار يقول لحم حمار وحش، فدل على اضطرابه فيه وقد توبع على قوله لحم حمار وحش من أوجه فيها مقال، ثم بسط الحافظ على روايات هذه القصة ، وهكذا بسطها العينى ، وحكى عن الطحاوى أن الحديث مضطرب، ولخص كلام الشراح فى حديث الباب فى الأوجز .وقال ابن بطال : اختلاف الروايات يدل على أنها لم تكن قضية واحدة ، وإنما كانت قضايا مختلفة ، قلت : واختلفوا فى الترجيح بين روايتى الحى واللحم ، وكذا اختلفوا فى الجمع بينهما بوجوه مختلفة بسطت فى الأوجز ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ واضح، نعم بقى ههنا شىء وهو مطابقته بالترجمة، قال

قوله : (هل تدرى ما لا ينفر صيدها) الخ وليس غرضه حصر المقصود به في التنحية بل المقصود تعميم التنفير حتى يشتمل التنحية أيضاً فأولى[1] أن يصدق على ما فوقها .

قوله : (في وسط[2] رأسه) .

العيني : فإن قلت الترجمة فيما يقتله المحرم وليس فيه ما يدل على أنه أمر بقتلها في حالة الإحرام، قلت: كان ذلك في ليلة عرفة ، وبذلك صرح الإسماعيلي في روايته من طريق ابن نمير عن حفص بن غياث اهـ . وبذلك جزم الحافظ إذ قال : وقع عند الإسماعيلي أن ذلك كان ليلة عرفة وبذلك يتم الاحتجاج به على مقصود الباب كما دل قوله بمنى على أن ذلك كان في الحرم ، وعرف بذلك الرد على من قال ليس في حديث عبد الله ما يدل على أنه أمر بقتل الحية في حال الإحرام لاحتمال أن يكون ذلك بعد طواف الإفاضة . وقد رواه مسلم وابن خزيمة واللفظ له عن أبي كريب عن حفص بن غياث مختصرا ، ولفظه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر محرما بقتل حية في الحرم بمنى اهـ ١٢ .

(١) هذا واضح ، قال الحافظ : قيل نبه عكرمة بذلك على المنع من الإتلاف وسائر أنواع الأذى تنبيها بالأدنى على الأعلى ، وقد خالف عكرمة عطاء ومجاهد فقال لا بأس بطرده ما لم يفض إلى قتله ، أخرجه ابن أبي شيبة ، وروى ابن أبي شيبة أيضا من طريق الحكم عن شيخ من أهل مكة أن حماما كان على البيت فذرق على يد عمر فأشار عمر بيده فطار فوقع على بعض بيوت مكة فجاءت حية فأكلته، فحكم عمر على نفسه بشاة ، وروى من طريق أخرى عن عثمان نحوه اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ : جزم الحازمي وغيره بأن ذلك كان في حجة الوداع اهـ . وهكذا قال العيني وتبعهما القسطلاني ، وفي الأوجز : قال الحافظ قد اختلفت الطرق عن ابن عباس أنه احتجم صلى الله عليه وسلم وهو محرم في رأسه ، ووافقها حديث ابن بحينة . وخالف ذلك حديث أنس فأخرج أبو داود والترمذي

ولـكنه صـلى الله عليه وسلم بذل[١] الفدية لحلق الشعر ،

فى الشمائل، وصححه ابن خزيمة وابن حبان عن قتادة عنه قال : احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم على ظهر القدم من وجع كان به ، والجمع بين حديثى ابن عباس وأنس واضح بالحمل على التعدد ، وأشار إلى ذلك الطبرى اهـ . قلت : هو المتعين لاختلاف موضعى الاحتجام، لما فى الشمائل من حديث أنس رضى الله عنه أن الاحتجام على ظهر القدم كان بملل ، والاحتجام فى حديث ابن عباس كان بلحى جمل وهما موضعان ، وجزم الحازمى وغيره أن الحجامة التى كانت فى وسط الرأس كانت فى حجة الوداع فيمكن أن تكون التى فى ظهر القدم وقعت فيها أيضاً ويمكن أن تكون فى إحدى عمراته اهـ . ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الموفق : أما الحجامة إذا لم يقطع شعراً فمباحة من غير فدية فى قول الجمهور ، فإن احتاج فى الحجامة إلى قطع شعر فله قطعه لما روى عبد الله بن بحينة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم احتجم بلحى جمل فى طريق مكة وهو محرم وسط رأسه ، متفق عليه ، ومن ضرورة ذلك قطع الشعر ، ولأنه يباح حلق الشعر لإزالة أذى القمل ، فكذلك ههنا وعليه الفدية ، وبهذا قال مالك والشافعى وأبو حنيفة ، وقال صاحبا أبى حنيفة يتصدق بشىء ، ولنا قوله تعالى : « فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه » الآية ، ولأنه حلق الشعر لإزالة ضرر غيره فلزمته الفدية كما لو حلقه لإزالة قمله اهـ . وفى الهداية إن حلق موضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، وقالا عليه صدقة لأنه إنما يحلق لأجل الحجامة وهى ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة لها ، إلا أن فيه إزالة شىء من التفث فتجب الصدقة ، ولأبى حنيفة أن حلقه مقصود لأنه لا يتوسل إلى المقصود إلا به وقد وجد إزالة التفث عن عضو كامل فيجب الدم اهـ . كذا فى الأوجز ١٢ .

ثم إن الفدية[١] فى مثل ذلك تكمل وإن لم يحلق تمام رأسه ، لأنه صار نظراً إلى الحجامة عضواً مقصوداً ، فكمل الارتفاق وإن لم يكن المحلوق عضواً كاملا فى نفسه وباعتباره لذاته .

قوله : (فقال من هذا) هذا تنبيه على أنه لم يكن[٢] تعرى بعد وإلا لما تكلم .

---

(١) ويؤيد ذلك ماتقدم قريبا من كلام الموفق والهداية، وقال شارح اللباب ولو حلق مواضع المحاجم فعليه دم عند أبى حنيفة ، والخلاف فيما إذا كان حلقهما للحجامة أما إن كان لغيرها فعليه الصدقة اتفاقا إلا إذا كان قدر ربع الرقبة ففيه خلاف، ويدل عليه مافى شرح الكنز حيث قال عليه صدقة لأنه قليل فلا يوجب الدم كما إذا حلقه لغير الحجامة، ولأبى حنيفة أن حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف لغيرها اه . وفى الغنية ولو حلق موضع المحاجم واحتجم فعليه دم عند أبى حنيفة، وموضع المحاجم فى حق الحجامة عضو كامل كما فى الفتح اه . وهذا الذى أشار إليه الشيخ قدس سره أن الفدية فى مثل ذلك تكمل الخ ١٢ .

(٢) ماأفاده الشيخ قدس سره محتمل، وإلى عكس ذلك مال بعض الشراح كما فى الأوجز، قوله فسلمت عليه قال الباجى سلم عليه وهو فى تلك الحالة لأنه احتاج إلى مخاطبته فيها لأنها الحال التى أرسل إلى سؤاله عنها فاستفتح لكلامه بالسلام عليه، قال عياض والنووى وغيرهما : فيه جواز السلام على المتطهر فى حال طهارته بخلاف من هو على الحدث، وتعقبه الولى العراقى بأنه لم يصرح بأنه رد عليه السلام بل الظاهر أنه لم يرد لقوله : فقال من هذا، بفاء التعقيب الدالة على عدم الفصل، وقيل : يحتمل رد السلام وترك ذكره لوضوحه اه مافى الأوجز قلت: والأوجه عندى أنه رضى الله تعالى عنه كان متسترا بإزار كما يدل عليه قوله لإنسان يصب عليه أصبب، وعلى هذا فلا بأس بالكلام ولا برد السلام

قوله : (ثم حرك رأسه بيديه)(١) بحيث لا ينكسر الشعر .

وأما الثوب الذى طأطأه كان ثوبا غير الإزار. وإلى ذلك مال الشيخ قدس سره فى تقرير أبى داود إذ قال : قوله وهو يستتر بثوب لأجل الشمس والريح والغبار وغير ذلك لا لأجل الستر لأنه لم يكن عريانا كما يوضحه قوله فطأطأه اه ١٢ .

(١) وفى الأوجز: قوله حرك بشد الراء أبو أيوب رأسه قال الحافظ: استدل به القرطبي على وجوب الدلك فى الغسل قال لأن الغسل لو يتم بدونه لكان المحرم أحق بأن يجوز له تركه ولا يخفى مافيه ، واستدل به على أن تخليل شعر اللحية باق على استحبابه خلافا لمن قال يكره كالمتولى من الشافعية خشية انتتاف الشعر ولا فرق بين شعر الرأس واللحية إلا أن يقال إن شعر الرأس أصلب والتحقيق أنه خلاف الأولى فى حق بعض دون بعض اه . وقد اختلف العلماء فى غسل المحرم رأسه فذهب أبو حنيفة والشافعى وأحمد وإسحق إلى أنه لا بأس بذلك، ووردت الرخصة بذلك عن عمر وابن عباس وجابر وعليه الجمهور ، وحجتهم حديث الباب ، وكان مالك يكره ذلك للمحرم لأثر ابن عمر أنه لايغسل رأسه إلا من الاحتلام ، وقال ابن رشد : اتفقوا على أنه يجوز له غسل رأسه من الجنابة واختلفوا فى كراهة غسله من غير الجنابة . فقال الجمهور : لا بأس بغسله رأسه ، وقال مالك: يكره وعمدته أثر ابن عمر رضى الله عنهما وعمدة الجمهور حديث الباب ، وحمله مالك على غسل الجنابة، والحجة له إجماعهم على أن المحرم ممنوع، وقال السندى : هذا الحديث لايخلو عن إشكال لأن الخلاف بينهما كان فى أصل الغسل لا فى كيفيته فالظاهر أن إرساله كان للسؤال عن أصله إلا أن يقال أرسله ليسأله عن الأصل والكيفية على تقدير جواز الأصل فلما علم جواز الأصل بمباشرة أبى أيوب سكت عنه وسأل عن الكيفية لكن يقال محل الخلاف كان الغسل بلا احتلام فمن أين علم بمجرد فعل أبى أيوب جواز ذلك إلا أن يقال لعله علم ذلك بقرائن وأمارات اه ١٢ .

أو كان مسافرا فأفطر رمضان ثم لم يجد من الوقت[1] ما يصوم فيه فإنه يسقط عنه الصوم ولا يجب عليه الإيصاء بقضائهما عنه .

(باب الحج والنذر عن الميت ، والرجل يحج عن المرأة)

تضمنت الترجمة ثلاثة أجزاء[2] جواز الحج عن الغير ، وثبوته عن الرواية ظاهر

بإنابة غيره يجب عليه أن يوصى به فإن لم يوص به أثم لكن يسقط عنه فى حق أحكام الدنيا عندنا حتى لا يلزم الوارث الحج عنه من تركته عندنا ، وعند الشافعى لا تسقط ويؤخذ من تركته قدر ما يحج به ويعتبر ذلك من جميع المال اه مختصراً . وقال النووى فى شرح المهذب : وإذا مات الحاج عن نفسه فى أثنائه هل تجوز البناية على حجه ، فيه قولان مشهوران الأصح الجديد لا يجوز كالصلاة والصوم ، والقديم يجوز لدخول البناية فيه ، فعلى الجديد يبطل المأتى به إلا فى الثواب ، ويجب الإحجاج عنه من تركته إن كان قد استقر الحج فى ذمته وإن كان تطوعا أو لم يستطع إلا فى هذه السنة لم يجب اه ١٢ .

(١) قال صاحب الدار المختار بعد ذكر الأعذار المبيحة لإفطار الصوم وقضوا لزوما ما قدروا فإن ماتوا فى ذلك العذر فلا تجب عليهم الوصية بالفدية لعدم إدراكهم عدة من أيام أخر ولو ماتوا بعد زوال العذر وجبت الوصية بقدر إدراكهم عدة من أيام أخر اه ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح والأول من الأجزاء الثلاثة جواز الحج عن الغير . وهى مسألة شهيرة طويلة الأذيال ، ففى الأوجز فروع هذا الباب كثيرة جدا نقتصر منها على ما لا بد من معرفتها من عشرة أبحاث مفيدة مهمة ، الأول : أنه لا يجوز أن يستنيب فى الحج الواجب من يقدر على الحج بنفسه إجماعا ، قال ابن المنذر : أجمع أهل العلم على أن من عليه حجة الإسلام وهو قادر على أن يحج

. . . .

لا يجزىء عنه أن يحج غيره، والحج المنذور كحجة الإسلام فى إباحة الاستنابة عند العجز والمنع منها مع القدرة لأنها حجة واجبة، أما حجة التطوع فينقسم أقساما ثلاثة إلى آخر ما بسط فى الأوجز، الثانى وجوب الحج على من يجد الاستطاعة بالغير يعنى من وجد فيه شرائط وجوب الحج وكان عاجزا عنه لمانع ميئوس من زواله كالشيخ الفانى وغيره متى وجد من ينوب عنه فى الحج ووجد ما لا يستنيبه به لزمه الحج عند أحمد والشافعى، وقال مالك رحمه الله: لا حج عليه إلا أن يستطيع بنفسه، واختلفت الروايات عن الحنفية فى ذلك فنى المشهور عن الإمام أبى حنيفة أنه لا يلزمه الحج، قال فى البحر هذا ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وهو رواية عنهما وقالا فى ظاهر روايتهما وهو رواية عن الإمام أنه يجب عليه إذا ملك الزاد والراحلة ومؤنة من يرفعه ويضعه، والخلاف المذكور فيمن وجد الاستطاعة وهو معذور أما إن وجدها وهو صحيح ثم طرأ عليه العذر فالاتفاق على الوجوب، الثالث ماقال العينى تحت حديث الخثعمية فيه جواز الحج عن الغير إذا كان معضوبا وبه قال أبو حنيفة وأصحابه والشافعى وأحمد، وقال مالك وغيره: لا يحج أحد عن أحد إلا عن ميت لم يحج. وحاصل ما فى مذهب مالك ثلاثة أقوال مشهورها لا يجوز، الثانى يجوز من الولد، الثالث يجوز إن أوصى به، وعن النخعى وبعض السلف لا يصح الحج عن ميت ولا عن غيره وهى رواية عن مالك وإن أوصى به، وقالوا حديث أبى الخثعمية مخصوص به لا يجوز أن يتعدى به الى غيره بقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلا»، الرابع من يرجى زوال مرضه ليس له أن يستنيب فإن فعل لم يجزئه وإن لم يبرأ، وبهذا قال الشافعى وأحمد، وقال أبو حنيفة: له ذلك ويكون ذلك مراعى فإن قدر على الحج بنفسه لزمه وإلا أجزأه، وهذا الخلاف لا يتأتى على المشهور من مذهب مالك من منع

. . . .

النيابة عن الحی سواء كان صحيحا أو مريضا ، الخامس من وجدت فيه شرائط الوجوب وكان عاجزا عنه لمانع ميئوس عن زواله متی وجد من ينوب عنه لزمه ذلك ومتى أحج هذا عن نفسه ثم عوفی لم يجب عليه حج آخر وهو قول أحمد وإسحاق ، وقال الشافعی والحنفية: يلزمه لأن هذا بدل إياس، فإذا أبرأ تبينا أنه لم يكن ميئوسا فلزمه الأصل ، السادس المعضوب لا يصح عنه الحج بغير إذنه يعنی فی الفرض عند الشافعية ، وأما عند الحنابلة فقال الموفق : لا يجوز الحج والعمرة عن حی إلا بإذنه فرضا كان أو تطوعا ، أما الميت فيجوز عنه بغير إذن واجبا كان أو تطوعا ، وعند الحنفية فی ذلك تفصيل ففی شرح اللباب : الرابع من شرائط حج الغير الأمر بالحج فلا يجوز حج غيره عنه بغير أمره إن أوصى به ، فإن أوصى فتطوع عنه أجنبی أو وارث لم يجز، وإن لم يوص فتبرع عنه الوارث أو غيره لحج بنفسه أو أحج غيره جاز ولا يشترط ذلك فی الحج النفل اهـ . السابع متی توفی من وجب عليه الحج ولم يحج وجب أن يخرج من جميع ماله ما يحج به عنه ويعتمر سواء فاته بتفريط أو بغير تفريط وهو قول الشافعی وأحمد ، وقال مالك والحنفية يسقط بالموت فإن أوصى بها فهی من الثلث ، الثامن هل يجوز لمن لم يحج عن نفسه أن يحج عن غيره فقال أحمد فی الرواية المشهورة عند أصحابه لا يجوز فإن فعل وقع إحرامه عن حجة الإسلام وبه قال الشافعی وإسحاق ، وقال أبو حنيفة ومالك وهی رواية عن أحمد: يجوز ذلك لإطلاق حديث الخثعمية ، وقال بعضهم يقع الحج باطلا لا يصح ذلك عنه ولا عن غيره ويروى ذلك عن ابن عباس أيضا، التاسع يجوز أن ينوب الرجل عن المرأة وكذا عكسه فی قول عامة أهل العلم ولا نعلم فيه مخالفا إلا الحسن بن صالح ، والعاشر ما فی العينی ظاهر المذهب أن الحج يقع عن المحجوج عنه، وعند محمد الحج يقع عن

ويقاس عليه (١) سائر النذور ، لأنه كان نذرا عليها فلما جاز قضاء نذر الحج عنها جاز غير الحج من النذور ، وأما حج(٢) الرجل عن المرأة فما(٣) هو مثبت الجواز بالطريق الأولى(٤) لأن حجة الرجل أفضل من حجة المرأة ، لأن

الحاج وللآخر ثواب النفقة. انتهى ملخصا من الأوجز ، وبسط فيه الكلام على تفاصيل هذه الفروع ودلائلها ١٢ .

(١) هذا هو الجزء الثانى من أجزاء الترجمة وهو قضاء النذر عن الميت بسط الكلام على ذلك أيضا فى الأوجز تحت حديث ابن عباس أن سعد بن عبادة استفتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وقال إن أمى قد ماتت وعليها نذر، الحديث، قال الحافظ : فى الحديث قضاء الحقوق الواجبة عن الميت ، وقد ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص، أما إن وقع النذر فى مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أن يوصى بذلك مطلقا ، وقال محمد فى الموطأ بعد الحديث المذكور ما كان من نذر أو صدقة أو حج قضاها عنها أجزأ ذلك إن شاء الله وهو قول أبى حنيفة والعامة من فقهائنا ، وفى صوم الدر المختار فدى لزوماً عن الميت وليه الذى يتصرف فى ماله بوصيته من الثلث وإن لم يوص وتبرع وليه به جاز إن شاء الله إلى آخر ما بسط فى الأوجز فى فروع هذه المسألة واختلاف العلماء فى الطاعات البدنية والمالية ١٢ .

(٢) هذا هو الجزء الثالث من أجزاء الترجمة وقد تقدم قريبا أن حج الرجل عن المرأة وكذا عكسه، مجمع على جوازه، ولم يخالف فى ذلك إلا الحسن بن صالح كما تقدم فى البحث التاسع من الأبحاث العشرة المذكورة ، وسيأتى التصريح بذلك فى كلام الحافظ عن ابن بطال ١٢ .

(٣) كذا فى الأصل والظاهر فإنما هو ١٢ .

(٤) ما أفاده الشيخ قدس سره عن التوجيه مال إليه الكرمانى كما سيأتى فى

. . . .

كلامه، وقد وجهه الحافظ بوجه آخر إذ قال في إثباته نظر لأن لفظ الحديث أن امرأة سألت عن نذر كان على أبيها، فكان حق الترجمة أن يقول: والمرأة تحج عن الرجل، وأجاب ابن بطال: بأن النبي صلى الله عليه وسلم خاطب المرأة بخطاب دخل فيه الرجال والنساء وهو قوله اقضوا الله، قال: ولا خلاف في جواز ذلك ولم يخالف في جواز حج الرجل عن المرأة والمرأة عن الرجل إلا الحسن بن صالح اه. قال الحافظ: والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالترجمة إلى رواية شعبة عن أبي بشر في هذا الحديث فإنه قال فيها أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن أختي نذرت أن تحج الحديث، وفيه «فاقض الله فهو أحق بالقضاء» أخرجه المصنف في كتاب النذور، وكذا أخرجه أحمد والنسائي من طريق شعبة، وقال العيني: مطابقته للترجمة في قولها إن أمي نذرت الخ وفيه حج عن نذر الميت وهو مطابق للجزء الأول من الترجمة، ثم تعقب على كلام الحافظ إذ قال بعد ذكر كلامه وقال الكرماني: الترجمة في حج الرجل عن المرأة وهذا هو حج المرأة عن المرأة، قلت يلزم منه الترجمة بالطريق الأولى، وفي بعض التراجم المرأة تحج عن المرأة، قال العيني: في كل هذا نظر، أما جواب ابن بطال فكاد أن يكون باطلا لأن خطاب النبي صلى الله عليه وسلم ههنا ليس للمرأة خاصة، وإنما هو خطاب لمن كان حاضراً هناك ودخول المرأة في الخطاب لا يقتضي المطابقة بين الحديث والترجمة، وأما جواب هذا القائل فأبعد من الأول لأن الترجمة في باب لا يقال بينها وبين حديث مذكور في باب آخر أنه مطابق لهذه الترجمة فالأصل أن تكون المطابقة بين ترجمة وحديث مذكورين في باب واحد، وأما جواب الكرماني ففيه دعوى الأولوية بطريق الملازمة فيحتاج إلى بيان بدليل صحيح مطابق، والوجه ما ذكرنا فإن قالوا يلزم من ذلك تعطيل الجزء الأول عن ذكر الحديث، قلت فعلى ما ذكروا

فى الأولى زيادة[١] المناسك بنسبة الثانية فلما أجزت حجة المرأة عنه كما ذكر فى الرواية[٢] يكون حجه عنها أولى بالجواز .

يلزم تعطيل الجزء الثانى اه كلام العينى . قال القسطلانى قوله : الرجل يحج عن المرأة وكان ينبغي أن يقول المرأة تحج عن المرأة ليطابق حديث الباب وأجاب الزركشى بأنه استنبط ذلك من قوله اقضوا الله فإنه خاطبها بخطاب دخل فيه الرجال والنساء فللرجل أن يحج عنها ولها أن تحج عنه ، وأما قول الحافظ فى قوله : والرجل يحج عن المرأة ففيه نظر . والذى يظهر لى أن البخارى أشار بالترجمة إلى رواية شعبة الخ فلا يخفى ما فيه، فإن حديث الباب إنما هو أن امرأة من جهينة قالت، وكيف يقال بالمطابقة بين ترجمة وحديث مذكور فى باب آخر ، والأصل أن المطابقة إنما تكون بين الترجمة وحديث الباب اه مختصرا . قلت ما وجه به الحافظ المطابقة بالترجمة هو أصل مطرد من أصول التراجم والعلامة العينى تارة يأخذ بهذا الأصل ومرة يرده أشد الرد كما بسط ذلك فى الأصل الحادى عشر من أصول التراجم ١٢ .

(١) وهذا معروف . قال القارى فى شرح اللباب : المرأة كالرجل إلا فى اثنى عشر شيئا منها: أن لها أن تلبس المخيط ، أى المحرم على الرجل، والخفين والقفازين، وتغطى رأسها ، ولا ترفع صوتها بالتلبية، ولا ترمل فى الطواف. ولا [illegible]طبع، ولا تسعى بين الميلين، ولا تحلق رأسها ، ولا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع من الرجال، ولا تصعد الصفا كذلك، ولا تصلى عند المقام كذلك، ولا يلزمها دم لترك الصدر وتأخير طواف الزيارة عن وقته لعذر الحيض والنفاس، اه مختصرا ١٢ .

(٢) أى الآتية فى الباب الآتى . ولا يذهب عليك أن الشيخ كتب أولا فى تقريره باب الحج والنذر عن الميت والمرأة تحج عن الرجل وأثبت المطابقة بتوجيه لطيف ثم ضبب على كلامه وصحح الترجمة بما فى الكتاب بقوله باب

قوله : (يقول للسائب) الخ ومقول القول لم يذكر هنا[1] لأن المدعى وهو ثبوت حجة الصبيان لا يتوقف على تمام الكلام .

الرجل يحج عن المرأة ، ووجهه بقوله أما الرجل عن المرأة إلى آخره كما تقدم فى الأصل، وأعجبنى أن أذكر المضبوب أيضا لدقته فقال : وأما حج المرأة عن الرجل فقيس على القصة وعلى حج الرجل، أو يقال: إن الرواية الموردة فى الباب الآتى إنما هى من الباب المتقدم إلا أنه زاد بينهما بابا للتنبيه على أن الحكم المتقدم كما يثبت بهذه الرواية فكذا يثبت بها مسألة أخرى وهى أن إنابة الغير فى الحج لا تتوقف على موت المنيب بل المناط فى ذلك هو العجز والإياس أنى تحقق فإذا كان الشيخ بلغ من السن مالا يرجى عوده إلى القوة جاز له الإنابة ، وكذلك غيره ممن وجب عليه الحج وأيس من أن يستطيعه بنفسه أبدا اه . وهذا هو الكلام الذى ضبب عليه الشيخ لكونه خلاف الترجمة لأنها كانت حج الرجل عن المرأة وقد ذكر ما يتعلق بها الشيخ بقوله وأما حج الرجل عن المرأة ١٢ .

(١) هذاهو الصحيح خلافا لما قاله الكرمانى إذ قال فإن قلت ماالقول قلت اللام بمعنى الأجل يعنى يقول لأجله وفى حقه والمقول وكان السائب الخ اه . وقال الحافظ: لم يذكر مقول عمر . ولا جواب السائب وكأنه كان قد سأله عن قدر المد فسيأتى فى الكفارات عن عثمان بن أبى شيبة عن القاسم بن مالك بهذا الإسناد كان الصاع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مدا وثلثا فزيد فيه فى زمن عمر بن عبد العزيز زاد الإسماعيلى من هذا الوجه قال السائب وقد حج بى فى ثقل النبى صلى الله عليه وسلم وأنا غلام ، وقال الكرمانى اللام فى قوله للسائب للتعليل الخ كذا قال ولا يخفى بعده وتبع القسطلانى الحافظ إذ قال: قوله وقد حج بضم الحاء مبنيا للمفعول ، ولم يذكر المؤلف مقول عمر ولا جواب السائب

. . . .

لأن غرضه الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكأنه كان سأله عن قدر المد اه . وبذلك جزم العينى إذ قال لم يذكر مقول عمر ولا جواب السائب وذلك لأن مقصوده الإعلام بأن السائب حج به وهو صغير وكان أصل سؤاله عن قدر المد كما سيأتى فى الكفارات الخ، ومع ذلك تعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال : وقال الكرمانى اللام فى قوله للسائب بمعنى الأجل واستبعده بعضهم، قلت ليس ماقاله ببعيد فإن ظاهر الكلام يقتضى ماذكره، لاسيما إذا كان الأصل ماذكره من غير إحالته على شىء آخر، انتهى كلام العينى. وفيه مافيه، وفى الباب مسألة حج الصبى والكلام فى ذلك فى عدة فصول بسطت فى الأوجز ، الأول فى مشروعية الحج بالصغار وبه قالت الأئمة الأربعة والجمهور، قال عياض لا خلاف بين العلماء فى جوازه إنما منعه طائفة من أهل البدع لا يلتفت إليهم بل هو مردود بفعل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه وإجماع الأمة إلى آخر ما بسط فى الأوجز من الأقاويل الكثيرة فى ذلك ، والثانى هل ينعقد حجه أم لا؟ ويجرى عليه أحكام الحج ويجب فيه الفدية ودم الجبران وسائر أحكام البالغ كما قاله الجمهور أم لا ؟ وخالف فى ذلك أبو حنيفة إذ قال لا يلزمه شىء من محظورات الإحرام كما بسط فى الأوجز، وبذلك توهم من قال إن حج الصبى لا ينعقد عند الحنفية والصحيح أن حجه ينعقد عندهم تطوعا، والثالث هل يجب عليه الجزاء والكفارات أم لا؟ قال الزرقانى : إن حج الصبى منعقد ومثاب عليه ويلزمه من الفدية والهدى ما يلزم الكبير، وبه قالت الأئمة الثلاثة والجمهور، خلافا للحنفية، قلت فى مذهب الحنابلة فى ذلك تفصيل بسط فى الأوجز والصحيح أن الحنفية ليست بمتفردة فى إسقاط الكفارات بل وافقهم الأئمة الثلاثة فى بعض الأحوال ، وابن حزم أيضا مع ظاهريته كما بسطت أقاويلهم فى الأوجز ، الرابع يثاب الصبى على حجه وحسناته

قوله : (وأمره أن يركب ويهدى شاة[1])

عندالجمهور منهم الائمة الاربعة، ولامخالف لهم ممن يجب إتباع قوله مع الاختلاف بينهم هل تكون حسناته له دون أبويه أو يكون الأجر لوالديه من غير أن ينقص من أجر الولد شيء ، والخامس هل يجزىء حجه عن حجة الإسلام ؟ قال القاضى عياض : أجمعوا على أنه لايجزؤه إذا بلغ عن فريضة الإسلام. إلا فرقة شذت فقالت : يجزؤه ، ولم تلتفت العلماء إلى قولهم ، وفى العينى قال داود وغيره : يجزؤه ، وقال الطحاوى فى معانى الآثار : ذهب قوم إلى أن الصبى إذا حج قبل بلوغه أجزأه عن حجة الإسلام ، وما حكاه العينى عن داود خالفه ابن عبد البر إذ حكى عنه أن حجة المملوك تجزؤه دون الصبى، والسادس اختلفوا فيمن يحرم من الأولياء عن الصبى وفيه اختلاف وسيع ، والسابع إذا بلغ الصبى فى أثناء حجه ماذا يفعل؟ وهل يجزؤه عن حجة الإسلام، فيه أيضا كلام طويل بسط فى الأوجز، فارجع إليه لو شئت تفاصيل هذه الأبحاث السبعة ١٢.

(١) هكذا مذهب الحنفية وذكر مولانا حسين على فى تقريره من نذر بعبادة مثل المشى ينعقد النذر فيمشى غير راكب وإن كان معذورا فيكفر بدم وأما النذر حافيا فلا يجب وليس فيه دم لأنه ليس من جنسه عبادة يعنى أن المشى من جنسه عبادة مفروضة حيث يفرض الحج على أهل مكة وإن لم تكن لهم راحلة بخلاف المشى حافيا فإنه ليس بعبادة مفروضة اهـ . وفى هذه المسألة أيضا أبحاث كثيرة بسطت فى الأوجز فى كتاب النذور من اختلافهم فيمن نذر مشيا إلى بيت الله ماذا يلزم عليه؟ وكذا اختلافهم فى الهدى بدنة أو بقرة أو شاة، أما مسألة الباب ففى الأوجز عن المغنى: إن عجز عن المشى ركب وعليه كفارة يمينه ، وعن أحمد رواية أخرى يلزمه دم وهو قول للشافعى إلى آخر ما بسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك لا يسعها هذا التعليق ، والجملة ما قال العينى

(فضائل المدينة[1])

احتج أهل الظاهر بهذا الحديث وبحديث عقبة الآتى فقالوا من عجز عن المشى فلا هدى عليه، وسائر الفقهاء لهم فى هـذه المسألة أقوال غير هذا، الأول روى عن على وابن عمر رضى الله عنهم من نذر المشى إلى بيت الله تعالى فعجز عنه أنه يمشى ما استطاع فإذا عجز ركب وأهدى شاة، وبه قال أبو حنيفة والشافعى، وقال أبو حنيفة: وكذا إن ركب وهو غير عاجز ويكفر عن يمينه لحنثه حكاه الطحاوى ، وقال الشافعى الهدى فى هذه احتياط من قبل أنه من لم يطق شيئا سقط عنه ، القول الثانى يعود ثم يحج مرة أخرى ولا هدى عليه ، وهو قول ابن عمر ، ذكره مالك فى الموطأ ، وروى عن ابن عباس والنخعى وغيرهما ، الثالث يعود فيمشى ما ركب وعليه الهدى ، وروى عن ابن عباس والنخعى أيضا وهو قول مالك، جمع عليه الأمرين المشى والهدى احتياطا ، اهـ مختصراً. وقال القسطلانى: قال الشافعى: لو ترك المشى لعذر أو لغيره أجزأه مع لزوم الدم فيهما والإثم فى الثانى ، اهـ وفى الأوجز عن شرح اللباب : لو ركب فى كل الطريق أو أكثره بعذر أو بلا عذر فعليه دم ، وإن ركب فى الأقل وكذا فى المساواة تصدق بقدره من قيمة الشاة اهـ.

(١) وستأتى روايات كثيرة من هـذا الباب فى كتاب الاعتصام فى باب ما ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وحض على اتفاق أهل العلم وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبى صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والأنصار ومصلى النبى صلى الله عليه وسلم والمنبر والقبر ، قال الحافظ : المدينة علم على البلدة المعروفة التى هاجر إليها النبى صلى الله عليه وسلم ودفن بها قال الله تعالى : «يقولون لئن رجعنا إلى المدينة» الآية فإذا أطلقت تبادر إلى الفهم أنها المراد، فإذا أريد غيرها من لفظ المدينة فلا بد من قيد، وكان اسمها قبل ذلك يثرب ،

(باب حرم المدينة)

أى إثبات أنها(١) محترمة ،

قيل : سميت بيثرب ابن قانية من ولد إرم بن سام بن نوح لأنه أول من نزلها ، وقيل غير ذلك، ثم سماها النبى صلى الله عليه وسلم طابة وطيبة كما سيأتى فى باب مفرد ، وكان سكانها العماليق ثم نزلها طائفة من بنى إسرائيل قيل أرسلهم موسى عليه السلام، ثم نزلها الأوس والخزرج لما تفرق أهل سبأ بسبب سيل العرم ، اه مختصراً ١٢.

(١) وبذلك جزم عامة الشراح قال العينى : باب فى بيان فضل حرم المدينة اه . وتبعه القسطلانى، والأوجه عند هذا العبد الضعيف أن الإمام البخارى أشار بذلك إلى مسألة اختلافية شهيرة، وهى: اختلافهم فى أن حرم المدينة كحرم مكة أو حكمهما مختلف ، ولم يجزم الإمام بالحكم فى الترجمة كعادته فى المسائل المختلفة فيها عند الأئمة، وكذا فى المسائل التى اختلفت فيها الروايات ولم يترجح عنده إحداها وهما أصلان معروفان مطردان من الأصول المتقدمة فى المقدمة وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز مع بسط الدلائل، وقال العينى بعد حديث أنس: احتج به الشافعى ومالك وأحمد وإسحق فقالوا : المدينة لها حرم فلا يجوز قطع شجرها ولا أخذ صيدها ولكنه لا يجب الجزاء فيه عندهم خلافاً لابن أبى ذئب، فإنه قال يجب الجزاء وكذلك لا يحل سلب من فعل ذلك عندهم إلا عند الشافعى فى القديم إذ قال : من اصطاد فى المدينة صيدا أخذ سلبه ويروى فيه أثراً عن سعيد ، وقال فى الجديد بخلافه ، وقال ابن نافع : سأل مالك عن قطع سدر المدينة وما جاء فيه من النهى فقال : إنما نهى عن قطع سدر المدينة لئلا توحش وليبقى فيها شجرها ويستأنس بذلك ويستظل به من هاجر إليها. وقال ابن حزم : من احتطب فى حرم المدينة فحلال سلبه كل ما معه فى حاله تلك

. . . .

وتجريده إلا ما يستر عورته فقط لرواية مسلم فى قصة سعد إذ أخذ سلب عبد يقطع شجرا، وقال الثورى، وابن المبارك وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: ليس للمدينة حرم كما كان لمكة فلا يمنع أحد من أخذ صيدها وقطع شجرها. وأجابوا عن الحديث المذكور بأنه صلى الله عليه وسلم أراد بذلك بقاء زينة المدينة ليستطيبوها ويألفوها كما ذكرناه قريبا عن مالك فى قطع سدر المدينة وذلك كمنعه صلى الله عليه وسلم من هدم آطام المدينة وقال: إنها زينة المدينة على ما رواه الطحاوى بإسناد صحيح، ثم ذكر الطحاوى دليلا على ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم «يا أبا عمير ما فعل النغير» إلى آخر ما بسط العينى من دلائل الحنفية، وفى الأوجز قال الموفق يحرم صيد المدينة وشجرها وحشيشها وبهذا قال مالك والشافعى، وقال أبو حنيفة: لا يحرم لأنه لو كان محرما لبينه النبى صلى الله عليه وسلم بيانا عاما ولوجب فيه الجزاء كصيد الحرم، ولنا الروايات المروية فى تحريم المدينة عن على وأبى هريرة وغيرهما فمن فعل مما حرم عليه ففيه روايتان: إحداهما الإجزاء فيه. وهذا قول أكثر أهل العلم: وهو قول مالك والشافعى، لأنه موضع يجوز دخوله بغير إحرام فلم يجب فيه جزاء كصيدوج، والثانية يجب فيه الجزاء وهو قول الشافعى فى القديم. وجزاؤه إباحة السلب لمن أخذه، فإن لم يسلبه أحد فلا شىء عليه سوى الاستغفار والتوبة، ويفارق حرم المدينة حرم مكة فى شيئين: أحدهما أنه يجوز أن يؤخذ من شجر حرم المدينة ما تدعو الحاجة إليه للمساند والوسائد والرحل ومن حشيشها ما تدعو الحاجة إليه للعلف، والثانى من صاد صيدا خارج المدينة ثم أدخله إليها لم يلزمه إرساله. وحرم مكة أعظم من حرم المدينة بدليل أنه لا يدخلها إلا محرم اهـ ملخصا من الأوجز. وهذه التفاصيل كلها تؤيد الحنفية من الفرق بين الحرمين، ١٢.

الرواية(١) الثانية على هذا المعنى غير ظاهرة ، إلا أن يقال إقامة النبى صلى الله عليه وسلم هناك ، وبناء المسجد فيها ، إلى غير ذلك ، مما يدل على حرمتها .

---

(١) وهذا على ما أفاده الشيخ قدس سره من غرض الترجمة واضح ، وأما على ما اخترته من غرض الترجمة فالحديث من مستدلات الحنفية ، قال الحافظ : واحتج بعضهم بحديث أنس فى قصة قطع النخل لبناء المسجد، ولو كان قطع شجرها حراماً ما فعله صلى الله عليه وسلم ، وتعقب بأن ذلك كان فى أول الهجرة وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر اه. وقال العينى بعد حديث أنس : قيل لا مناسبة فى إيراد هذا الحديث فى هذا الباب، قلت له مناسبة جيدة ومطابقة واضحة بينه وبين الترجمة بيانه: أن فى الحديث السابق لا يقطع شجرها ، وفى هذا الحديث وبالنخل فقطع فدل على أن شجر المدينة، لم يكن مثل شجر مكة إذ لو كان مثلها لمنع من قطعها فدل على أن المدينة ليس لها حرم كما لمكة ، فإن قلت : شجر المدينة كان ملكا لأربابها ولهذا طلبها صلى الله عليه وسلم بالشراء بثمنها ، فلا دلالة فيه على عدم كون الحرم للمدينة، قلت: يحتمل أن لا يعرف غارسها لقدمها، وبنو النجار كانوا قد وضعوا أيديهم عليها لعدم العلم بأربابها ، فإذا كان كذلك فقطعها يدل على المدعى ، فإن قلت : ولئن سلمنا ذلك فنقول : إن القطع فى المدينة كان للبناء ، وفيه مصلحة للمسلمين ، قلت : يلزمك أن تقول به فى مكة أيضاً ، ولا قائل به اه . قلت : ولم يتعرض العلامة العينى لما أورد الحافظ على الاحتجاج بحديث أنس بأن ذلك كان فى أول الهجرة ، وحديث تحريم المدينة كان بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من خيبر كما فى حديث عمرو بن أبى عمرو عن أنس فى الجهاد ، وفى غزوة أحد من المغازى اه . والحديث الذى أشار إليه الحافظ هو ما أخرجه البخارى فى [illegible] من غزا بصبى للخدمة ، أن النبى صلى الله عليه

قوله : (أراكم يا بنى حارثة قد خرجتم من الحرم) ولعله(١) صلى الله عليه وسلم قال أولا ما قال ، ثم إذا تفكر فى بيوتهم ومحاذاتها بما تكون من الحد الذى حده ، فوجدهم غير خارجين عنه ، قال إنكم فيه .

قوله : (وإنها تنفى الناس) ولا يستلزم(٢) نفيها الناس أن لا يبقى فيها أحد

وسلم قال لأبى طلحة : « التمس لى غلاماً من غلمانكم يخدمنى حتى أخرج إلى خيبر » الحديث بطوله ، وفيه اصطفاؤه بصفية والبناء بها ، وفى آخره فسرنا حتى إذا أشرفنا على المدينة قال : « اللهم إنى أحرم ما بين لا بتيها بمثل ما حرم إبراهيم مكة » كذا فى الأوجز ١٢ .

(١) وبذلك جزم الشراح ، قال القسطلانى تبعاً للعينى: جزم بما غلب على ظنه ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرآهم داخلين فى الحرم ، فرجع عن الظن إلى اليقين ، واستنبط منه المهلب أن للعالم أن يعول على غلبة الظن ، ثم ينظر فيصحح النظر اه . قال الحافظ : وفى رواية الإسماعيلى : ثم جاء بنى حارثة وهم فى سند الحرة ، أى فى الجانب المرتفع منها ، وبنو حارثة بطن مشهور من الأوس ، وكان بنو حارثة وبنو عبد الأشهل فى دار واحدة ، ثم وقعت بينهما الحروب فانهزمت بنو حارثة إلى خيبر فسكنوها ، ثم اصطلحوا فرجع بنو حارثة ، فلم ينزلوا فى دار عبد الأشهل ، وسكنوا فى دارهم هذه ، وهى غربى مشهد حمزة ١٢ .

(٢) ويؤيد توجيه الشيخ قدس سره ما سيأتى من حديث مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها » وكذا حديث الدجال الآتى قريباً ، قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، قال عياض : وكأن هذا مختص بزمنه صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يصبر على الهجرة والمقام معه بها إلا من ثبت إيمانه ، وقال النووى : ليس هذا بظاهر ، لأن عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة

ممن هو خليق بالنفى ، بل لاتدوم(*) المدينة تنفيهم عنها ، وتبقى مع ذلك بقية منهم فيها ، نعم يتحقق كمال هذا النفى فى وقت المهدى وعيسى عليهما السلام .

شرارها كما ينفى الكير خبث الحديد » وهذا والله أعلم زمن الدجال اه . قال الحافظ : ويحتمل أن يكون المراد كلا من الزمنين ، وكان الأمر فى حياته صلى الله عليه وسلم كذلك للسبب المذكور ، ويؤيده قصة الأعرابى الآتية بعد أبواب ، فإنه صلى الله عليه وسلم ذكر هذا الحديث معللا به خروج الأعرابى وسؤاله الإقالة للبيعة ، ثم يكون ذلك أيضاً فى آخر الزمان عندما ينزل بها الدجال ، فترجف بأهلها فلا يبقى منافق ولا كافر إلا خرج إليه، كما سيأتى بعد أبواب أيضاً ، وأما ما بين ذلك فلا ، واستدل بهذا الحديث على أن المدينة أفضل البلاد لأنها تنفى الخبث ، وأجيب بأن ذلك إنما هو فى خاص من الناس ومن الزمان ، بدليل قوله تعالى : « ومن أهل المدينة مردوا على النفاق » والمنافق خبيث بلا شك ، وقد خرج من المدينة بعد النبى صلى الله عليه وسلم معاذ ، وأبو عبيدة ، وابن مسعود ، وطائفة . ثم على ، وطلحة ، والزبير ، وعمار ، وآخرون ، وهم من أطيب الخلق ، فدل على أن المراد بالحديث تخصيص ناس دون ناس ، ووقت دون وقت اه . وقال الحافظ أيضاً فى موضع آخر : قال ابن بطال عن المهلب فيه تفضيل المدينة على غيرها بما خصها الله بأنها تنفى الخبث ، وتعقب بقول ابن عبد البر : إن الحديث دال على فضل المدينة ، لكن ليس الوصف المذكور عاماً لها فى جميع الأزمنة ، بل هو خاص بزمن النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه لم يكن يخرج منها رغبة عن الإقامة معه إلا من لا خير فيه ، وقال عياض نحوه ، وأيده بحديث أبى هريرة عند مسلم : « لا تقوم الساعة حتى تنفى المدينة شرارها كما ينفى الكير خبث الفضة » وقد خرج من المدينة

(*) كذا فى الأصل ، وللتوجيه مساغ ۱۲ ز

قوله : (إن الإيمان ليأرز إلى المدينة) وظاهر(١) التشبيه أنه لا يبقى فى المدينة شىء منه حين خروجه إلى البلاد ، وهو غير مراد ، بل المعنى أنه ينتشر منها

بعد النبى صلى الله عليه وسلم جماعة من خيار الصحابة ، وقطنوا غيرها ، وماتوا خارجاً عنها كابن مسعود ، وأبى موسى ، وأبى ذر ، وحذيفة ، وأبى الدرداء ، وغيرهم ، فدل على أن ذلك خاص بزمنه صلى الله عليه وسلم بالقيد المذكور ، ثم يقع تمام إخراج الردىء منها فى زمن محاصرة الدجال اهـ . ثم لا يذهب عليك أن عامة الشراح ضبطوا الترجمة بلفظ تنفى الناس ، « بالفاء » . قال الحافظ : قوله تنفى الناس ، أى الشرار منهم ، وراعى فى الترجمة لفظ الحديث وقرينة إرادة الشرار من الناس ظاهرة من التشبيه الواقع فى الحديث ، والمراد بالنفى الإخراج ، ولو كانت الرواية تنقى « بالقاف » لحمل لفظ الناس على عمومه ، وقد ترجم المصنف بعد أبواب المدينة تنفى الخبث اهـ . وقال العينى : أى هذا باب فى بيان فضل المدينة ، وفى بيان أنها تنفى الناس ، قالوا : يعنى شرارهم . قلت : جعلوا لفظ تنفى من النفى ، فلذلك قدروا هذا التقدير ، والأحسن عندى أن يكون هذا اللفظ من التنقية بالقاف ، والمعنى : أن المدينة تنقى الناس ، تبقى خيارهم وتطرد شرارهم ، ويناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم : « إن المدينة كالكير تنفى خبثها وتنصع طيبها » . وإنما قلنا : يناسب هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم من حيث أن حاصل المعنى يؤول إلى ما ذكرنا ، وإن كان لفظ الحديث من النفى بالفاء اهـ . قلت : والأوجه عندى ما قال العينى ، لئلا يوهم تكرار الترجمة بما يأتى من « باب المدينة تنفى الخبث » لكن كلام الحافظ يشير إلى أن الرواية فى الترجمة أيضاً بلفظ الفاء ، وعلى هذا فللتأويل للترجمة الآتية مساغ بأن يقال : إن الخبث غير الخبيث ١٢ .

(١) أجاد الشيخ قدس سره فى الإشكال والجواب ، وهو ظاهر ، وقال الحافظ : قوله كما تأرز الحية ، بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء ، وقد تضم . بعدها

إلى البلاد ، ثم يأتى زمان لا يبقى مؤمن إلا وهو فى المدينة ، وذلك لما علم أن المدينة آخر البلاد(١) خرابا ، وليس ذلك إلا لبقاء الإيمان فيهما .

زاى ومعناه ينضم ويجتمع ، أى أنها كما تنتشر من جحرها فى طلب ماتعيش به ، فإذا راعها شيء رجعت إلى جحرها ، كذلك الإيمان انتشر فى المدينة ، وكل مؤمن له من نفسه سائق إلى المدينة لمحبته فى النبى صلى الله عليه وسلم ، فيشمل ذلك جميع الأزمنة ، لأنه فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم للتعلم منه ، وفى زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم للاقتداء بهديهم ، ومن بعد ذلك لزيارة قبره صلى الله عليه وسلم والصلاة فى مسجده ، والتبرك فى مشاهدة آثاره وآثار أصحابه وقال الداودى : كان هذا فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم ، والقرن الذى كان منهم ، والذين يلونهم والذين يلونهم خاصة ، وقال القرطبى : فيه تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع ، وأن عملهم حجة كما رواه مالك ، قال الحافظ : وهذا إن سلم اختص بعصر النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين وأما بعد ظهور الفتن وانتشار الصحابة فى البلاد ولاسيما فى أواخر المائة الثانية ، وهلم جرا ، فهو بالمشاهدة بخلاف ذلك اه . وهكذا فى العينى ، وزاد قال المهلب : فيه إن المدينة لا يأتيها إلا مؤمن ، وإنما يسوقه إليها إيمانه ومحبته فى النبى صلى الله عليه وسلم فكأن الإيمان يرجع إليها كما خرج منها أولا ، ومنها ينتشر كانتشار الحية من جحرها ، ثم قال بعد قول القرطبى : إنما كان فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين إلى انقضاء القرون الثلاثة ، وأما بعد ذلك فقد تغيرت الأحوال وكثرت البدع خصوصا فى زماننا هذا على مالا يخفى اه ١٢ .

(١) قال صاحب الإشاعة : ومن الأشراط القريبة خراب المدينة قبل يوم القيامة بأربعين سنة ، ثم قال روى المرجانى فى أخبار المدينة عن جابر مرفوعا ، ليعودن

قوله : (رعب المسيح الدجال) فكيف(١) بالدجال نفسه .

هذا الأمر أى الدين إلى المدينة كما بدأ منها حتى لا يكون إيمان إلا بها ، الحديث، وروى النسائى عن أبى هريرة آخر قرية من قرى الإسلام خرابا المدينة، ورواه الترمذى بنحوه وقال: حسن غريب، ورواه ابن حبان بلفظ: «آخر قرية فى الإسلام خرابا المدينة» . وصح أن الدين ليتأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها» ، وهذه الروايات بحسب الظاهر تنافى الروايات السابقة ، وطريق الجمع بينها أن الفتن تعم الدنيا كلها كما مر فى بيان خروج المهدى، ويبقى أهل المدينة مع المهدى فيأرز الدين حينئذ إلى المدينة لأنهم المؤمنون الكاملون التابعون للخليفة الحق، فهذا محط «ان الدين ليأرز إلى المدينة» ، ثم إنها تنفى خبثها زمن الدجال وتخرج منافقيها ويبقى فيها الإيمان الخالص بخلاف بيت المقدس وغيرها من البلدان فإنه يبقى فيهم أهل الذمة والمنافقون، لأنهم إنما يؤمنون بعد نزول عيسى، وهذا محط حديث جابر حتى لا يكون إيمان إلا بها أى إيمان خالص لا يشوبه نفاق ، ثم إنه تجىء الريح الباردة فتقبض كل مؤمن ومؤمنة ، وإنها تأتى من الشام أو من اليمن أو من كليهما كما جمع به بين الروايتين ، ولا شك أن التى تأتى من الشام تبدأ بأهل الشام والتى تأتى من اليمن تبدأ بأهل اليمن فلا تنتهيان إلى المدينة إلا بعد هلاك أهل الإقليمين من المؤمنين فيكون آخر من يقبض من المؤمنين أهل المدينة، وهذا محط حديث أبى هريرة الذى عند النسائى والترمذى وابن حبان المار ، ثم إنها حينئذ لا يكون بها غير المؤمنين ، لأنها تخلصت فى زمن الدجال فبمجرد موتهم تخرب وتبقى بقية الدنيا عامرة بشرار الناس اه مختصرا ١٢ .

(١) أشار الشيخ بهذا إلى مطابقة الحديث للترجمة . قال العينى : مطابقته من حيث أن رعب الدجال إذا لم يدخل ، فعدم دخوله بنفسه بالطريق الأولى ، وقال الكرمانى : الرعب الخوف وفيه مبالغة ، لأن خوفه إذا لم يدخل فهو بالطريق الأولى اهـ ١٢ .

قوله : (اللهم حبب إلينا المدينة الخ) وإنما دعا بذلك لما رآهم[1] يتذكرون ديارهم وأوطانهم وأيسوا من الحياة لطول مادهمهم المرض ، كما هو ظاهر من قول أبي بكر رضى الله عنه « والموت أدنى » وبقول بلال: هل أبيتن ليلة، فإن التنوين فيها للإفراد ، فدل على كمال اليأس .

---

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وجيد ، وقال العينى : مطابقته للترجمة من حيث أنه صلى الله عليه وسلم لما فهم من الذين قدموا المدينة القلق بسبب نزولهم فيها وهى وبيئة دعا الله تعالى أن يحببهم المدينة كحبهم مكة وأن يبارك فى صاعهم ومدهم وأن ينقل الحمى إلى الجحفة لئلا تعرى المدينة ، اه . وقال الحافظ : قوله تعنى ماء آجنا هو من تفسير الراوى عنها ، وغرضها بذلك بيان سبب كثرة الوباء فى المدينة ، لأن الماء الذى هذه صفته يحدث عنده المرض ، وقيل: النجل النز ، بنون وزاى، يقال استنجل الوادى إذا ظهر نزوزه ، وقوله تعنى ماء آجناً ـ بفتح الهمزة وكسر الجيم بعدها نون ـ أى متغيراً ، قال عياض: هو خطأ ممن فسره فليس المراد ههنا الماء المتغير . قال الحافظ : وليس كما قال فإن عائشة قالت ذلك فى مقام التعليل لكون المدينة كانت وبيئة ، ولا شك أن النجل إذا فسر بكونه الماء الحاصل من النز ، وهو بصدد أن يتغير ، وإذا تغير كان استعماله مما يحدث الوباء فى العادة ١٢ .

كتاب الصوم (١)

(١) تقدم فى الفائدة الثالثة عشر من مقدمة اللامع كلام الحافظ فى مناسبة الترتيب بين الكتب والأبواب ، وقال العينى : الكلام ههنا من وجوه : الأول ما وجه تأخير كتاب الصوم؟ وذكره آخر كتب العبادات وهو أن العبادات التى هى أركان الإيمان أربعة : الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم . قدمت الصلاة لكونها تالية الإيمان وثانيته فى الكتاب والسنة ، أما الكتاب فقوله تعالى : «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة » ، الآية ، وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم «بنى الإسلام على خمس» ،الحديث ، ثم ذكرت الزكاة عقبها لأنها ثانية الصلاة وثالثة الإيمان فى الكتاب والسنة كما ذكرنا ، ثم ذكر الحج لأن العبادات الأربعة بدنية محضة وهى الصلاة والصوم ، وماليه محضة وهى الزكاة ؛ ومركبة منهما وهو الحج وكان مقتضى الحال أن يذكر الصوم عقيب الصلاة لكونهما من واد واحد لكن ذكرت الزكاة عقيبها لما ذكرنا ، ثم إن غالب المصنفين ذكروا الصوم عقيب الزكاة فلا مناسبة بينهما ، والذى ذكره البخارى من تأخير الصوم وذكره فى الأخير هو الأوجه والأنسب لأن ذكر الحج عقيب الزكاة هو المناسب من حيث اشتمال كل منهما على بذل المال ولم يبق للصوم موضع إلا فى الأخير ، اه . قلت : وما أورد العينى على عامة المصنفين أجاب عنه ابن عابدين فى مبدأ كتاب الصوم إذ قال : اعلم أن الصوم من أعظم أركان الدين به قهر النفس الأمارة بالسوء وأنه مركب من أعمال القلب ومن المنع عن المآكل والمشارب والمناكح عامة يومه ، وهو أجمل الخصال غير أنه أشق التكاليف على النفوس فاقتضت الحكمة الإلهية أن يبدأ فى التكاليف بالأخف وهو الصلاة تمرينا للمكلف ، ثم يثنى بالوسط وهو الزكاة ، ويثلث بالأشق وهو الصوم ،

. . . .

وإليه وقعت الإشارة فى مقام المدح والترتيب «والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات »وفى ذكر مبانى الإسلام وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان فاقتدت أئمة الشريعة فى مصنفاتهم بذلك اه. وذكر فى مبدأ كتاب الصوم من الأوجز عشرة أبحاث مفيدة : الأول فى اختلاف نسخ الموطأ فى محل ذكره ، والثانى فى ذكر التسمية على الكتاب ، والثالث أن الصوم لغة الإمساك عن أى شىء كان سواء كان قولا أو فعلا كما بسط فى الأوجز ، والرابع أن الصوم فى الشرع الإمساك بالنية من الخيط الأبيض إلى الخيط الأسود عن تناول الأطيبين والاستمناء والاستقاء ، قاله الراغب ، وفى الدر المختار من فروع الحنفية هو إمساك عن المفطرات حقيقة أو حكما ـ كمن أكل ناسيا فإنه ممسك حكما ـ فى وقت مخصوص وهو اليوم ، من شخص مخصوص ، (كمسلم طاهر عن حيض ونفاس ـ مع النية ، اه. وذكر فى الأوجز تعريف الصوم من فروع الأئمة الآخرين ، والخامس فى أحكام الصوم وهى كثيرة كسائر الأحكام الشرعية من أعظمها كسر النفس وقهر الشيطان إلى آخر ما بسط فى الأوجز ، والسادس ما قالوا إن بدء الصوم من زمن آدم عليه السلام قال تعالى «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» قال على رضى الله عنه أولهم آدم يعنى أن الصوم عبادة قديمة ما أخلى الله تعالى أمة من افتراضه عليهم . والسابع هل كان صوم رمضان شرع من قبلنا . فقال جماعة: إن الله تعالى فرض رمضان على اليهود والنصارى فبدلوه ، وقيل صوم رمضان من خصوصيات هذه الأمة ، والتشبيه فى الآية فى مطلق الصوم ، والثامن أن فرضية رمضان نزلت فى السنة الثانية من الهجرة فى شعبان ، والتاسع اختلفوا: هل فرض علينا شىء من الصيام قبل نزول رمضان أم لا؟ فالمشهور عند الشافعية أنه لم يجب شىء من الصيام قبل رمضان ، وفى وجه

قوله : (فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرائع الإسلام) الظاهر[١] أنه فذلكة التقرير ، وحاصل جملة الكلام بحيث يتناول المذكور من الصوم والصلاة، وغير المذكور أيضا إلا أن الاختصار جعل الراوى مكتفيا بلفظ ، هو حاصل الجملة ، ويمكن أن يكون كما قال المحشى[٢] .

(باب هل يقال رمضان أو شهر[٣] رمضان)

وهو قول الحنفية أول ما فرض صيام عاشوراء ، فلما نزل رمضان نسخ ، وقيل الأيام البيض ، وقيل ثلاثة أيام من كل شهر ، والعاشر أنهم اتفقوا أن آخره غيبوبة الشمس ، واختلفوا فى أوله فقال الجمهور : هو طلوع الفجر الثانى المستطيل الأبيض ، وشذت فرقة فقالوا : هو الفجر الأحمر الذى يكون بعد الأبيض ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) وقال الحافظ: قوله «أخبره» إلخ تضمنت هذه الرواية أن فى القصة أشياء أجملت ، منها بيان نصب الزكاة فإنها لم تفسر فى الروايتين، وكذا أسماء الصلوات وكان السبب فيه شهرة ذلك عندهم ، أو القصد من القصة بيان أن المتمسك بالفرائض ناج وإن لم يفعل النوافل ، وقال القسطلانى تبعا للكرمانى والعينى : قوله بشرائع الإسلام الشاملة لنصب الزكاة ومقاديرها والحج وأحكامه، أو كان الحج لم يفرض على الأعرابى السائل ، وبهذا يزول الإشكال عن الإخبار بفلاحه لتناوله جميع الشرائع اه ١٢ .

(٢) وهو الذى تقدم من كلام القسطلانى عن العينى والكرمانى إلى قوله على السائل ، ١٢ .

(٣) أشار البخارى بذلك إلى مسألة خلافية شهيرة ، قال الكرمانى : اختلفوا فيه فقال المالكية : لا يقال رمضان على انفراده لأنه اسم من أسماء الله تعالى ،

وظاهر كلام المصنف هو الجواز ، حيث أورد قوله صلى الله عليه وسلم « من صام رمضان » وقوله « لاتقدموا رمضان » وإنما لم يورد حجة على جواز التكلم بشهر رمضان ، لأن جوازه كان مجمعا عليه ، وأما على الرواية التي فيها

وإنما يقال شهر رمضان ، وقال أكثر الشافعية : إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر ، كما يقال : صمت رمضان فلا كراهة وإلا فيكره ، كما يقال : أحب رمضان ، ومذهب البخاري أنه لا كراهة في إطلاقه بقرينة وبدونها ، اهـ . وقال الحافظ : قوله « ومن رأى كله واسعاً » أي جائزاً بالإضافة وبغير الإضافة ، وأشار البخاري بهذه الترجمة إلى حديث ضعيف رواه أبو معشر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعاً « لا تقولوا رمضان فإن رمضان اسم من أسماء الله تعالى ولكن قولوا: شهر رمضان » أخرجه ابن عدي في الكامل ، وضعفه بأبي معشر ، قال البيهقي : قد روى عن أبي معشر عن محمد بن كعب وهو أشبه ، وروى عن مجاهد والحسن من طريقين ضعيفين ، وقد احتج البخاري لجواز ذلك بعدة أحاديث ، وقد ترجم النسائي لذلك أيضاً فقال : « باب الرخصة في أن يقال لشهر رمضان: رمضان » ثم أورد فيه حديثين ، وقد يتمسك للتقييد بالشهر بورود القرآن به حيث قال « شهر رمضان » مع احتمال أن يكون حذف لفظ الشهر من الأحاديث من تصرف الرواة . وكان هذا هو السر في عدم جزم المصنف بالحكم ، ونقل عن أصحاب مالك الكراهية ، وعن ابن الباقلاني منهم ، وكثير من الشافعية إن كان هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا يكره ، والجمهور على الجواز ، واختلف في تسمية هذا الشهر رمضان فقيل لأنه ترمض فيه الذنوب أي تحرق لأن الرمضاء شدة الحر ، وقيل وافق ابتداء الصوم فيه زمناً حاراً اهـ مختصراً . وبسط العيني الكلام في ذلك وقال : لم يفصح بالحكم للاختلاف فيه على عادته فالذي اختاره المحققون والبخاري

شهر رمضان ، وضع قوله إذا دخل رمضان ، فالروايتان الموردتان فى الترجمة حجة للتكلم به بدون الإضافة ، والموردة بسرد الإسناد[١] حجة لجواز التكلم به مضافا إليه الشهر .

قوله : (وقال عنبرة عن الليث) أو رده ليثبت به تصريح[٢] تحديث عقيل ليثا ، فإن الأول كان معنعنا ، وفى هذه الرواية زيادة لفظ وهو أنه قال :

منهم: لا يكره ، وكان عطاء ومجاهد يكرهان أن يقال رمضان ، وحكاه البيهقى عن الحسن أيضا قال : والطريق إليه وإلى مجاهد ضعيفة وهو قول أصحاب مالك ، وفى التوضيح هنا قول ثالث وهو قول أكثر أصحابنا : إن كانَ هناك قرينة تصرفه إلى الشهر فلا كراهة، وإلا فيكره فيقال قمنا رمضان ، ويكره أن يقال جاء رمضان ودخل وحضر ، اهـ مختصرا . ثم ذكر حديث ابن عدى وضعفه ، ثم تعقب على قول الحافظ إن الإمام البخارى أشار إلى رد حديث ابن عدى بأنه لا إشارة فى الترجمة إلى الرد ومن أين علم أن البخارى اطلع عليه ١٢

(١) أى الرواية التى ذكرها بقوله « حدثنى يحى بن بكير » فإن فيها نسخة على الحاشية بلفظ : « إذا دخل شهر رمضان » وأما رواية قتيبة الموردة بسرد الإسناد فهى حجة لجواز التكلم بدون الإضافة ١٢

(٢) وهذا واضح ، وقال الحافظ : قوله وقال غيره ، المراد بالغير المذكور أبو صالح عبد الله بن صالح كاتب الليث ، كذلك أخرجه الإسماعيلى من طريقه قال : حدثنى الليث حدثنى عقيل فذكره بلفظ : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : لهلال رمضان إذا رأيتموه فصوموا ، الحديث ، ووقع مثله فى غير رواية الزهرى قال : عبد الرزاق أنبأنا معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لهلال رمضان : « إذا رأيتموه فصوموا » الحديث اهـ . وقال القسطلانى : قوله « عقيل » هو ابن

يقول لهلال رمضان. ويمكن أن تكون[1] هذه اللفظة من كلام غير ابن عمر ومعناه على هذا أنى سمعته يقول ذلك فذكر من بعده أن قوله صلى الله عليه وسلم هذا إنما كان لأجل هلال رمضان ، وفی شأنه .

قوله : (وكان جبرئيل عليه السلام يلقاه كل ليلة) وكان لقاؤه هذا[2] سوى ما كان ينزل بالوحى .

خالد بما رواه الإسماعيلى ويونس بن يزيد بما أورده الذهلى فى الزهريات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهلال رمضان: « إذا رأيتموه » الحديث، ومراده أن عقيلا ويونس أظهرا ما كان مضمرا ، اه ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره محتمل باعتبار ظاهر اللفظ لكن ما تقدم من كلام الحافظ والقسطلانى وبه أخذ الشراح قاطبة يؤيد التوجيه الأول ١٢ .

(٢) وما أفاده الشيخ قدس سره واضح وهو نص لفظ الحديث إذ قال : وكان جبريل يلقاه كل ليلة يعرض عليه النبى صلى الله عليه وسلم القرآن ، وقال الحافظ : إن ابتداء نزول القرآن كان فى شهر رمضان لأن نزوله إلى سماء الدنيا جملة واحدة كان فى رمضان، كما ثبت من حديث ابن عباس رضى الله عنه فكان جبريل يتعاهده فى كل سنة فيعارضه بما نزل عليه من رمضان إلى رمضان. اه . وقال العينى فى فوائد الحديث : إن الحكمة فى مدارسة القرآن فى رمضان أنها كانت لتجديد العهد واليقين ، وقال الكرمانى : فائدة درس جبريل عليه السلام تعليم الرسول عليه الصلاة والسلام بتجويد لفظه وتصحيح إخراج الحروف من مخارجها. وليكون سنته فى هذه الأمة لتجويد التلامذة على الشيوخ قرائتهم، وقيل : الحكمة فى المدارسة أن الله تعالى ضمن لنبيه أن لا ينساه فأقره بها ، وخص بذلك رمضان لأن الله تعالى أنزل القرآن فيه إلى السماء الدنيا جملة ، ثم نزل بعد على حسب الأسباب فى عشرين سنة ، وقد نزلت صحف إبراهيم

(باب هل يقول إنى صائم إذا شتم)

أراد بذلك(١) دفع مايتوهم من كراهة إظهار العبادة والمأمور به إخفاؤها وحاصل الدفع أن الطاعة لاضير فى إظهارها إذا تضمن فائدة ، ما لم يكن

عليه السلام أول ليلة منه ، والتوراة لست ، والإنجيل لثلاث عشرة ، والقرآن لأربع وعشرين ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح . وبقى هنا شيء وهو أن الوارد فى الحديث لفظ «فليقل: إنى صائم» بصيغة الأمر نصا ، وترجم عليه البخارى بلفظ «هل يقول إنى صائم بالتردد» ووجه ذلك ما قال الحافظ : إنه اختلف فى المراد بقوله عليه السلام فليقل إنى صائم هل يخاطبه بها الذى يكلمه بذلك ، أو يقولها فى نفسه ، وبالثانى جزم المتولى ، ونقله الرافعى عن الأئمة ، ورجح النووى الأول فى الأذكار ، وقال فى شرح المهذب : كل منهما حسن ، والقول باللسان أقوى ولو جمعهما لكان حسنا ، ولهذا التردد أتى البخارى فى الترجمة بالاستفهام ، وقال الرويانى : إن كان رمضان فليقل بلسانه وإن كان غيره فليقله فى نفسه ، وادعى ابن العربى أن موضع الخلاف فى التطوع ، وأما فى الفرض فيقوله بلسانه قطعا ، وقال العينى : قال شيخنا زين الدين . اختلف العلماء فى هذا على ثلاثة أقوال : أحدها أن يقوله بلسانه حتى يعلم من يجهل أنه معتصم بالصيام عن اللغو والرفث والجهل ، والثانى أن يقوله لنفسه أى إذا كنت صائما فلا ينبغى أن أخدش صومى بالجهل ونحوه فتنزجر نفسه بذلك ، والقول الثالث التفرقة بين صيام الفرض والنفل فيقول ذلك بلسانه فى الفرض ، ويقوله لنفسه فى التطوع ، وقال الكرمانى : قوله فليقل أى كلاما لسانيا أو نفسانيا ، وعند الشافعى يجب الحمل على كلا

من قصده الرياء والسمعة ، وتضمن الفائدة فيما نحن فيه ظاهر فإن المتجاهل المذكور لعله ينتهى عما ركب عليه من الجهل والسب والشتم ، أو يعتبر بحاله فيفعل ما فعله صاحبه ويأخذ فى الصوم .

المعنيين اه . وأما تكرير قوله إنى صائم كما تقدم فى باب فضل الصوم فليتأكد الانزجار منه أو بمن يخاطبه بذلك ، ونقل الزركشى أن المراد بقوله فليقل إنى صائم مرتين يقوله مرة بقلبه ومرة بلسانه فيستفيد بقلبه كف لسانه عن خصمه وبقوله بلسانه كف خصمه عنه ، وتعقب بأن القول حقيقة باللسان وأجيب بأنه لايمنع المجاز ، وقوله قاتله يمكن حمله على ظاهره ، ويمكن أن يراد بالقتل لعن يرجع إلى معنى الشتم ، ولا يمكن حمل قاتله وشاتمه على المفاعلة لأن الصائم مأمور بأن يكف نفسه عن ذلك فكيف يقع ذلك منه ، وإنما المعنى إذا جاءه متعرضا لمقاتلته أو مشاتمته كأن يبدأه بقتل أو شتم اقتضت العادة أن يكافئه عليه فالمراد بالمفاعلة إرادة غير الصائم ذلك من الصائم ، وقد تطلق المفاعلة على التهيء لها ولو وقع الفعل من واحد ، وقد تقع المفاعلة بفعل الواحد كما يقال لواحد عالج الأمر وعافاه الله ، وأبعد من حمله على ظاهره فقال : المراد إذا بدرت من الصائم مقابلة الشتم بشتم على مقتضى الطبع فلينزجر عن ذلك ويقول : إنى صائم ، ومما يبعده قوله فى الرواية الماضية فإن شتمه والله أعلم ، وفائدة قوله إنى صائم أنه يمكن أن يكف عنه بذلك فإن أصر دفعه بالأخف فالأخف كالصائل هذا فيمن يروم مقاتلته حقيقة ، فإن كان المراد بقوله قاتله شاتمه فالمراد من الحديث أنه لايعامله بمثل عمله بل يقتصر على قوله إنى صائم ، اه ١٢ .

(باب الصوم لمن خاف على نفسه العزوبة[(١)])

العزوبة[(١)] دفع لما يتوهم أن الصوم لابد وأن يكون خاليا عن منفعة أخرى دينية أودنيوية، فإن المقصود إرضاؤه تعالى ولا يكون مخلصا فيه إذا ترقب فيه حظا آخر. وحاصل الدفع أن الغرض المترتب عليه إذا كان دينيا فلا يضر قصده إياه لما أن العصمة من الزنا وغيرها مما يترتب على الصوم لما كان المقصود منها بأسرها إرضاؤه سبحانه وتعالى، لم يكن ذلك القصد المتعلق بالصوم منافيا لغرض الصوم الأصلي.

وله : (من صام يوم الشك) ولا يمكن الشك إلا عند عدم الرؤية فناسب الترجمة[(٢)].

---

(١) اختلفت نسخ البخارى فى هذه اللفظة ، فى نسخة الحافظ العزبة فقال : بضم المهملة وسكون الزاى بعدها موحدة كذا لأبى ذر، ولغيره العزوبة بزيادة واو . والمراد بالخوف منها ماينشأ عنها من إرادة الوقوع فى العنت اه . وفى نسخة العينى العزوبة فقال : تضم العين والزاى ، قال الجوهرى : العزوبة والعزبة الاسم ، وقال الكسائى: العزب: الذى لا أهل له ، والعزبة التى لازوج لها . وقال ابن الأثير : العزب البعيد من النكاح ، اه مختصر ١٢ .

(٢) وهذا واضح، قال العينى : مطابقة هذا الأثر للترجمة من حيث أن مقتضى معناها أن لايصام يوم الشك لأنه صلى الله عليه وسلم علق الصوم برؤية الهلال فلا يصام الذى هو آخر شعبان إذا شك فيه هل هو من شعبان أو من رمضان، وصلة بكسر الصاد المهملة وفتح اللام المخففة على وزن عدة ، وقال بعضهم : على وزن عمر وليس بصحيح وهو ابن زفر بضم الزاى وفتح الفاء المخففة وفى آخره راء العبسى الكوفى يكنى أبا بكر ، ويقال أبا العلاء توفى فى زمن مصعب

. . . .

ابن الزبير، وزعم ابن حزم أنه صلة بن أشيم وهو وهم ، وقد صرح بأنه صلة ابن زفر جميع من روى هذا مختصرا ، قلت: إن أراد العلامة العينى بقوله بعضهم الحافظ فالإيراد ليس بصحيح لأن الحافظ لم يقل لصلة إنه على وزن عمر بل قال لزفر ولفظه: أما صلة فهو بكسر المهملة وتخفيف اللام المفتوحة ابن زفر بزاى وفاء على وزن عمر كوفى عبسى بموحدة ومهملة ، ووهم ابن حزم فزعم أنه صلة ابن أشيم ، والمعروف أنه ابن زفر ، وكذا وقع مصرحا عند جمع ممن وصل هذا الحديث ، وقد وصله أبو داود والنسائى والترمذى وابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن أبى إسحاق عنه . ولفظه عندهم: كنا عند عمار بن ياسر فأتى بشاة مصلية فقال : كلوا فتنحى بعض القوم فقال : إنى صائم ، فقال عمار : من صام يوم الشك إلى آخر ما بسط من الكلام على تخريج هذا الأثر وشواهده ، وقال أيضاً باب قول النبى صلى الله عليه وسلم إذا رأيتم الخ هذه الترجمة لفظ حديث مسلم ، وذكر البخارى فى الباب أحاديث تدل على نفى صوم يوم الشك رتبها ترتيبا حسنا فصدرها بحديث عمار المصرح بعصيان من صامه. ثم بحديث ابن عمر من وجهين : أحدهما بلفظ فاقدروا له ، والآخر بلفظ فأكملوا العدة ثلاثين . وقصد بذلك بيان المراد من قوله فاقدروا له ثم استظهر بحديث ابن عمر أيضا الشهر هكذا وهكذا، ثم ذكر شاهدا من حديث أبى هريرة لحديث ابن عمر مصرحا بأن عدة ثلاثين المأمور بها تكون من شعبان ثم ذكر شاهدا لحديث ابن عمر فى كون الشهر تسعاً وعشرين من حديث أم سلمة مصرحا فيه بأن الشهر تسع وعشرون ومن حديث أنس كذلك اه مختصرا . قلت وعلى ما أفاده الحافظان تكون الترجمة من الأصل الحادى والعشرين إذ أراد بالترجمة نفى صوم يوم الشك ، فيكون الأثر مطابقا بلا مرية . ثم لايذهب عليك أن المراد بصوم

قوله : (ولم يكن بين أذانهما إلا أن يرقى ذا) إلخ فإن كان الأمر كما قال المحشى[١] فذاك إن سلم أنهما لم يكن بين أذانيهما إلا هذا الفصل فقط فتوجيه

يوم الشك هو يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير الهلال فى ليلته سواء كانت السماء مصحية أو مغيمة عند الجمهور ، ومنهم الأئمة الثلاثة ، وللحنابلة فى ذلك ثلاث روايات بسطت فى الأوجز ، والمشهور عندهم أن ذلك مقيد بحالة الصحو قال الموفق: النهى عن صوم يوم الشك محمول على حال الصحو ، وفى الروض المربع يجب صوم رمضان برؤية هلاله فإن لم ير الهلال مع صحو ليلة الثلاثين من شعبان أصبحوا مفطرين وكره الصوم لأنه يوم الشك المنهى عنه ، وإن حال دونه أى دون هلال رمضان بأن كان فى المطلع ليلة الثلاثين من شعبان غيم أو قتر: أى غبرة ،وكذا دخان، فظاهر المذهب يجب صومه حكما ظنيا احتياطا بنية رمضان ، قال فى الإنصاف : هو المذهب عند الأصحاب ونصروه وصنفوا فيه التصانيف وردوا حجج المخالف ، قالوا ونصوص أحمد تدل عليه اه مختصراً من الأوجز ١٢ .

(١) إذ قال سياق الحديث يقتضى أن بين أذان بلال وطلوع الفجر زمانا طويلا فكيف يقول لم يكن بين أذانيهما الخ، أجيب بأن معنى بين أذانيهما أى بين نزول بلال وصعود ابن أم مكتوم، كذا فى التنقيح ، وقال القارى فى المرقاة: قال العلماء معناه أن بلالا كان يتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، ثم يرقب الفجر فإذا قارب طلوعه نزل اه . قال الحافظ قوله : قال القاسم الخ ، وفى هذا تقييد لما أطلق فى الروايات الأخرى من قوله: «إن بلالا يؤذن بليل» ولا يقال إنه مرسل لأن القاسم تابعى فلم يدرك القصة لأنه ثبت عند النسائى والطحاوى عن عبدالله ابن عمر عن القاسم عن عائشة فذكر الحديث،قالت ولم يكن بينهما إلخ. وعلى هذا فمعنى قوله فى رواية البخارى:قال القاسم.أى فى روايته عن عائشة، وفيه حجة لمن

الرواية يمكن أيضا بأن أذان بلال كان فيه ترسل وتمهل فأمرهم النبي صلى الله

ذهب إلى أن الوقت الذى يقع فيه الأذان قبل الوقت هو وقت السحور، وهو أحد الأوجه فى المذهب واختاره السبكى وكلام ابن دقيق العيد يشعر به، فإنه قال بعد أن حكاه يرجح هذا بأن قوله « إن بلالا ينادى بليل» خبر يتعلق به فائدة للسامعين قطعا ، وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبها محتملا لأن يكون عند طلوع الفجر، فبين صلى الله عليه وسلم أن ذلك لا يمنع الأكل والشرب ، بل الذى يمنعه طلوع الفجر الصادق ، قال : وهذا يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر ، ويقويه أيضا ما تقدم - أى فى الفتح - من أن الحكمة فى مشروعيته التأهب لإدراك الصبح فى أول وقتها ، وصحح النووى فى أكثر كتبه أن مبدأه من نصف الليل الثانى، وأجاب عن الحديث فى شرح مسلم فقال : قال العلماء معناه أن بلالا كان يؤذن ويتربص بعد أذانه للدعاء ونحوه، فإذا قارب طلوع الفجر نزل فأخبر ابن ام مكتوم فيتأهب بالطهارة وغيرها، ثم يرقى ويشرع فى الأذان مع أول طلوع الفجر . وهذا مع وضوح مخالفته لسياق الحديث يحتاج إلى دليل خاص كما صححه حتى يسوغ له التأويل ووراء ذلك أقوال أخرى معروفة فى الفقهيات، واحتج الطحاوى لعدم مشروعية الأذان قبل الفجر بقوله : لما كان بين أذانيهما من القرب ما ذكر فى حديث عائشة ثبت أنهما كانا يقصدان وقتا واحدا وهو طلوع الفجر فيخطئه بلال ويصيبه ابن أم مكتوم، وتعقب بأنه لو كان كذلك لما أقره النبى صلى الله عليه وسلم مؤذنا واعتمد عليه ولو كان كما ادعى لكان وقوع ذلك منه نادرا، وظاهر حديث ابن عمر يدل على أن ذلك عادته اه مختصرا . وأجاب العينى عما أورد الحافظ على الطحاوى بقوله قلت: ولو اعتمد عليه فى أذان الفجر لكان لم يقل : لا يغرنكم أذان بلال. وتقريره صلى الله عليه وسلم إياه على ذلك لم يكن إلا لمعنى بينه فى الحديث. وهو تنبيه النائم، ورجع القائم لمعان مقصودة فى ذلك اه ١٢ .

عليه وسلم بالأكل والشرب حين يستمعون أذانهم[١] إلى أن يختمه فيؤذن بعده ابن أم مكتوم ونهاهم أن ينتهوا عن الأكل والشرب على فور ماسمعوا منه كلمة الله أكبر والفراغ من الأكل فى مقدار وقت الأذان غير متعسر لاسيما لهؤلاء الكرام المقلين من الطعام .

(باب تعجيل السحور)

وفى بعض النسخ باب تأخير السحور والحجة على الأولى[٢] تعجيل سهل.

(١) كذا فى الأصل، والظاهر أنه سبقة قلم والصواب أذانه، وما أفاده الشيخ قدس سره من هذا التوجيه لطيف خال عن الإشكالات المتقدمة ١٢ .

(٢) ما أفاده الشيخ قدس سره واضح وأجود مما قالت الشراح، قال الحافظ قوله : باب تعجيل السحور ، أى الإسراع بالأكل إشارة إلى أن السحور كان يقع قرب طلوع الفجر ، وروى مالك عن عبد الله بن أبى بكر عن أبيه كنا ننصرف أى من الصلاة فنستعجل بالطعام مخافة الفجر ، قال ابن بطال : ولو ترجم له بباب تأخير السحور لكان حسنا ، وتعقبه مغلطاى بأنه وجد فى نسخة أخرى من البخارى « باب تأخير السحور » ولم أر ذلك فى شىء من نسخ البخارى التى وقعت لنا ، وقال الزين بن المنير : التعجيل من الأمور النسبية فإن نسب إلى أول الوقت كان معناه التقديم ، وإن نسب إلى آخره كان معناه التأخير ، وإنما سماه البخارى تعجيلا إشارة منـــه إلى أن الصحابى كان يسابق بسحوره الفجر عند خوف طلوعه وخوف فوات الصلاة بمقدار ذهابه إلى المسجد اهـ . قلت: لم أتحصل ما أفاده لأن الصحابى رضى الله تعالى عنه لم يكن يسابق بسحوره الفجر ، بل كان سرعته لإدراك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كما هو نص الحديث على النسخة التى بأيدينا، نعم يصح ذلك على النسخة التى فيها أدرك السجود قال العينى: قوله أدرك السحور، كذا هو فى رواية الكشميهنى والنسفى ، وفى رواية الجمهور : إن أدرك السجود ويؤيده أن فى الرواية

فى سحوره(١) حيث تسحر قبله صلى الله عليه وسلم فلم ينهه عن ذلك ولما جاز التعجيل ساعة جاز ساعات لعدم المفرق وحصول المقصود وهو التقوى على

التى مضت فى المواقيت إن أدرك صلاة الفجر وفى رواية الإسماعيلى صلاة الصبح، وفى رواية صلاة الغداة اه. وترجم العينى فى شرحه باب تأخير السحور ثم قال: أى هذا باب فى بيان حكم تأخير السحور إلى قرب طلوع الفجر ، وفى كثير من النسخ «باب تعجيل السحور» أى الإسراع خوفا من طلوع الفجر فى أول الشروع ، وقال ابن بطال : ولو ترجم له باب تأخير السحور لكان حسنا ، وقال صاحب التلويح : وكأنه لم ير مافى نسخة أخرى صحيحة من كتاب الصحيح باب تأخير السحور، وقال بعضهم لم أر ذلك فى شىء من النسخ، قلت ليت شعرى هل أحاط هو بجميع نسخ البخارى فى أيدى الناس وفى البلاد وعدم رؤية ذلك لا يستلزم العدم اه . وقد عرفت من ذلك كله أن توجيه الشيخ قدس سره مبنى على سياق الرواية التى فى نسختنا بلفظ: أن أدرك السحور مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعلى هذا السياق فتوجيه الشيخ قدس سره واضح وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف لأن من دأب البخارى المعروف الاستدلال بكل المحتمل كما تقدم فى الأصل السادس عشر ، فكيف الاستدلال بالألفاظ المختلفة فى الروايات، وعلى هذا فالغرض من الترجمة الآتية «باب قدركم بين السحور إلخ» بيان منتهى التأخير، ولا يبعد أن يكون الغرض من باب تعجيل السحور جواز التعجيل بفعل الصحابى وتقريره صلى الله عليه وسلم، والغرض من باب قدركم بين السحور إلخ أفضلية التأخير بفعله صلى الله عليه وسلم ١٢ .

(١) ما أفاده الشيخ قدس سره فى هذا التقرير هو الظاهر ، وهو الأوجه عندى كما تقدم ، وما حكى مولانا الشيخ محمد حسن المكى فى تقريره يقارب كلام الشراح إذ قال قوله : تعجيل السحور بأن يؤخر السحور ثم يعجل إليه

العبادات في النهار حتى لا يضعفه الصوم ، وأما على النسخة الثانية فالحجة تسحره صلى الله عليه وسلم حيث كان متراخيا .

قوله : (إنى أظل أطعم وأسقى) ولكنه لا ينافى الوصال لأن المفطر إنما هو الأكل من فمنا هذا والأكل ثمة إن كان على حقيقته[1] الظاهرة فهى الروح لأن ثمار الجنة لا تؤكل من تلك الأجساد .

لضيق ، وكان سهل رضى الله عنه يؤخر السحور ، ثم يعجل إليه ليدرك السحور مع النبى صلى الله عليه وسلم أيضا ، وكان بين سحور النبى صلى الله عليه وسلم وبين الفجر قدر خمسين آية ، وهذا هو المعنى للتعجيل اهـ . وهذا المعنى اختار السندى إذ قال: باب تعجيل السحور وفى بعض الأصول الصحيحة تأخير السحور وهو ظاهر ، وعلى الأول المعنى التعجيل فى أكله خوفا من طلوع الفجر بسبب كثرة التأخير ، ١٢.

(١) اختلف العلماء فى معنى هذا الحديث على أقوال بسطت فى الشروح لا سيما فى الفتح والعينى. وتلخيص البحث فى ذلك ما فى الأوجز ولفظه: اختلفت المشايخ فى تأويله على أقوال مرجعها قولان: أحدهما أنه على ظاهره وأنه يؤتى على الحقيقة بطعام وشراب يتناولهما فيكون ذلك تخصيص كرامة لا شركة فيها لأحد من أصحابه ، واختلف أصحاب هذه المقالة فى أن يؤتى فى ليالى رمضان كما يدل عليه روايات: إنى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى ، وقيل فى نهار رمضان لما ورد فى بعض ألفاظه: إنى أظل عند ربى، وظل إنما يقال فيمن فعل الشىء نهارا ، قال الحافظ : أكثر الروايات بلفظ أبيت وكأن بعض الرواة عبر بأظل نظراً إلى اشتراكهما فى مطلق الكون ، ورد صاحب المفهم على هذا القول بأنه لو كان كذلك لما صدق عليه قولهم إنك تواصل ، وبنحو ذلك رد عليه الموفق إذ قال قوله : أطعم وأسقى: يحتمل أنه يريد أنه يعان على الصيام

. . . .

ويغنيه الله تعالى عن الطعام والشراب بمنزلة من طعم وشرب ، ويحتمل أنه أراد: إنى أطعم وأسقى حقيقة حملا للفظ على حقيقته ، والأول أظهر بوجهين أحدهما أنه لو طعم وشرب حقيقة لم يكن مواصلا ، وقد أقرهم على قولهم إنك تواصل ، والثانى أنه قد روى بلفظ أظل ، وهذا يقتضى أنه فى النهار ، ولا يجوز الأكل فى النهار له ولا لغيره اهـ . وأجاب عنه ابن المنير بأن الذى يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى وليس تعاطيه من جنس الأعمال ، وقيل : كان يؤتى فى المنام فيستيقظ وهو يجد الرى والشبع ، حكاه الزرقانى . وثانيهما وهو قول الجمهور إنه مجاز ، واختلفوا فيه أيضا على أقوال الأول أنه مجاز عن لازم الطعام والشراب ، وهو القوة فكأنه قال : يعطينى قوة الآكل والشارب بلا شبع ولا رى بل مع الجوع والظمأ ، واقتصر على هذا القول ابن العربى ، وحكى الرافعى عن المسعودى أنه أصح ما قيل فيه ، والثانى أنه تعالى يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش والفرق بين هذين القولين ظاهر بأن فى القول الثانى تحصل القوة مع الشبع والرى وتعقب عليهما القرطبى بأنه يبعدهما النظر إلى حاله صلى الله عليه وسلم ، فإنه كان يجوع أكثر مما يشبع ، ويربط على بطنه الحجارة ، وتمسك ابن حبان بهذه الأحاديث على تضعيف أحاديث شد الحجر على بطنه صلى الله عليه وسلم كما سيأتى قريبا ، والقول الثالث ما قاله النووى فى شرح المهذب وهو الأوجه عند هذا العبد الضعيف معناه محبة الله تعالى تشغلنى عن الطعام والشراب ، والحب البالغ يشغل عنهما ، وإليه جنح ابن القيم فقال : الثانى أن المراد به ما يغذيه الله تعالى من المعارف وما يفيض على قلبه من لذة مناجاته وقرة عينه بقربه وتنعمه بحبه والشوق إليه وتوابع

. . . .

ذلك من الأحوال التى هى غذاء القلوب ، وقد يقوى هذا الغذاء حتى يغنى عن غذاء الأجسام مدة من الزمان كما قيل :

لها أحاديث من ذكراك تشغلها عن الشراب وتلهيها عن الزاد

ومن له أدنى تجربة بالعشق يعلم استغناء الجسم بغذاء القلب والروح عن كثير من الغذاء الحيوانى ولا سيما المسرور الظافر بمطلوبه ، الذى قرت عينه بمحبوبه، وتنعم بقربه وألطاف محبوبه وهداياه تصل إليه كل وقت، ومحبوبه حفى به مكرم له غاية الإكرام مع المحبة التامة له، أفليس فى هذا أعظم غذاء لهذا المحب فكيف بالحبيب الذى لا شىء أجل منه ولا أعظم ولا أجمل ولا أكمل ولا أعظم إحسانا إذا امتلأ قلب المحب بحبه وملك حبه بجميع أجزاء قلبه وجوارحه اه مختصرا. قلت وهذا المعنى لا ينكره أحد له ذوق بالمحبة كما قال ابن القيم وهو شائع عند أهل الفن كما قيل : —

وذكرك للمشتاق خير شراب وكل شراب دونه كسراب

انتهى ملخصاً من الأوجز. وقد أجاد شيخ مشايخنا الشاه إمداد الله المهاجر المكى قدس سره :

أجى جسكى هو دل بين درد ألفت اسى كب هوئى خواب خوركى فرصت
اتها جهاتى مين دله دردعشق جس كى اسى پهر نيندكس كى بهوك كسكى

ثم يشكل على أحاديث الوصال بما أخرجه الترمذى فى الشمائل وغيره عن أبى طلحة شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجوع ورفعنا عن بطوننا عن حجر حجر فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بطنه الحجرين، قال المناوى رفع صلى الله عليه وسلم الحجرين ليعلم صحبه أن ليس عنده ما يستأثر به عليهم ، لا أنه فعل ذلك من شدة الجوع، فإنه كان يبيت عند ربه يطعمه ويسقيه، ويدل لذلك ما جاء عن جمع أنه صلى الله عليه وسلم كان مع ذلك

. . . .

لا يتبين عليه أثر الجوع أصلا، بل كان متين القوة جدا وبهذا التقرير يعلم أنه، لاضرورة بل ولاملجأ إلى ما سلكه ابن حبان من إنكار أحاديث وضع الحجر رأسا في قوله: إنها باطلة لخبر الوصال، قال الحافظ : وقد أكثر الناس من الرد عليه اه. وجمع بينهما القاري بأن عدم الجوع خاص بالمواصلة فإذا واصل يعطى قوة الآكل والشارب ، قلت : ووجه الجمع بينهما بوجوه أخر ، والأوجه عندي ماتقدم أن كثرة الالتذاذ في حالة الوصال يغني عن الالتفات إلى الجوع وغيره، ولا يدرك ذلك إلا من ظفر بالمحبة أذاقني الله شراب حبه، اه مختصرا من الأوجز. وبسط الحافظ في إيراد ابن حبان والجواب عنه ، وقال : قد أكثر الناس من الرد عليه وأبلغ مايرد عليه به أنه أخرج في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهاجرة فرأى أبابكر وعمر فقال ما أخرجكما قالا ما أخرجنا إلا الجوع، فقال: وأنا والذي نفسي بيده ما أخرجني إلا الجوع، الحديث الى آخر ما بسط في الفتح ، ثم لايذهب عليك أن الإمام البخاري ترجم على هذا الحديث باب بركة السحور من غير إيجاب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا ولم يذكر السحور ، وقال الزين بن المنير : الاستدلال على الحكم إنما يفتقر إليه إذا ثبت الاختلاف أو كان متوقعا، والسحور إنما هو أكل للشهوة وحفظ القوة، لكن لما جاء الأمر به احتاج أن يبين أنه ليس على ظاهره من الإيجاب، وكذا النهي عن الوصال يستلزم الأمر بالأكل قبل طلوع الفجر اه. وتعقب بأن النهي عن الوصال إنما هو أمر بالفصل بين الصوم والفطر فهو أعم من الأكل آخر الليل فلا يتعين السحور ، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على ندبية السحور .وقال ابن بطال : في هذه الترجمة غفلة من البخاري، لأنه قد أخرج بعد هذا حديث أبي سعيد: «أيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر» فجعل غاية الوصال السحر وهو وقت السحور قال : والمفسر يقضي على المجمل اه . وقد تلقاه جماعة

. . . .

بعده بالتسليم، وتعقبه ابن المنير فى الحاشية بأن البخارى لم يترجم على عدم مشروعية السحور وإنما ترجم على عدم إيجابه وأخذ من الوصال أن السحور ليس بواجب وحيث نهاهم النبى صلى الله عليه وسلم عن الوصال لم يكن على سبيل تحريم الوصال وإنما هو نهى إرشاد لتعليله إياه بالإشفاق عليهم، وليس فى ذلك إيجاب للسحور، ولما ثبت أن النهى عن الوصال للكراهة فضد نهى الكراهة الاستحباب فثبت استحباب السحور كذا قال، والذى يظهر لى أن البخارى أراد بقوله: لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا الخ، الإشارة إلى حديث أبى هريرة الآتى بعد خمسة وعشرين بابا ففيه بعد النهى عن الوصال أنه واصل بهم يوما ثم يوما ثم رأوا الهلال فقال: «لو تأخر لزدتكم»، فدل ذلك على أن السحور ليس بحتم إذ لو كان حتما ما واصل بهم فإن الوصال يستلزم ترك السحور سواء قلنا الوصال حرام أولا، اهـ ملخصا من الأوجز. وقال العينى: مطابقته للجزء الثانى للترجمة وهو قوله لأن النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه واصلوا الخ اهـ. ثم اختلف العلماء فى حكم الوصال كما بسطت فى الأوجز فذهب أحمد وإسحق وجماعة من المالكية إلى جوازه إلى السحر، وفى الروض المربع يكره الوصال ولا يكره إلى السحر، وتركه أولى، وقال الحافظ: وهذا الوصال لا يترتب عليه شىء مما يترتب على غيره لأنه فى الحقيقة بمنزلة عشاء يؤخره، وقال الموفق: الوصال وهو أن لا يفطر بين اليومين بأكل ولا شرب مكروه فى قول أكثر أهل العلم، وروى عن ابن الزبير أنه كان يواصل اقتداء بالنبى صلى الله عليه وسلم، ولنا ما روى عن ابن عمر من النهى عن ذلك وهو يقتضى اختصاصه صلى الله عليه وسلم بذلك، وإذا ثبت هذا فالوصال غير محرم، وظاهر قول الشافعى إنه محرم تقريرا لظاهر النهى، ولنا أن النهى إنما أتى به رحمة لهم ورفقا بهم لما روى ذلك عن عائشة، ولذا لم يفهم أصحاب رسول الله

(باب إذا نوى بالنهار)

ظاهره الرد على من اشترط(١) التبييت فى صوم الفرض ووجه الرد إطلاق اللفظ وعدم التقييد بصوم دون صوم ، وهذا إذا سلم أن صوم عاشوراء

صلى الله عليه وسلم التحريم بدليل أنهم واصلوه بعده، وذهب الجمهور إلى منعه واختلفوا فى المنع فقيل على التحريم وقيل على الكراهة التحريمية أو التنزيهية وهما وجهان للشافعية أصحهما عندهم أن الكراهة للتحريم ، وذهب أهل الظاهر إلى التحريم صرح به ابن حزم ، وصححه ابن العربى من المالكية ، قال الزرقانى : والنهى للكراهة عند مالك لمن قوى عليه وغيره ولو إلى السحر لعموم النهى ، وقيل للتحريم، وهو الأصح عند الشافعية، قال الحافظ : الراجح عند الشافعية التحريم، وفى شرح الإقناع الفطر بين اليومين واجب إذ الوصال حرام، وفى المراقى : كره صوم الوصال وهو أن لا يفطر بعد الغروب أصلا حتى يتصل صوم الغد بالأمس، وفى الدر المختار المكروه تنزيها كعاشوراء وصوم وصال اه . والجملة أن الوصال إلى السحر أخف عند الحنابلة وأشد عند المالكية وبين مسلكيهما مسلك الحنفية والشافعية كما أن الوصال بعدم الإفطار مطلقاً أشد عند الشافعية حتى رجحوا التحريم ، ومكروه عند غيرهم، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢.

(١) اختلف العلماء فى مسألة النية للصوم كما بسطت فى الأوجز، قال الباجى : لا يصح صوم رمضان وغيره إلا بنية أى من الليل، هذا هو المشهور من المذهب، قال الزرقانى : هذا على مشهور المذهب لخبر « الأعمال بالنيات » وقياسا على الصلاة إذ فرضها ونفلها فى النية سواء ، وقيل يجوز فى النفل قبل الزوال ،وقال القارى : لا يصح الصوم بلا نية قبل الفجر فرضا كان أو نفلا عند ابن عمر ومالك وداود وغيرهم ، وذهب الباقون إلى جواز النفل بنية من النهار ، قال الموفق : لا يصح الصوم إلا بنية، إجماعا، فرضا كان أو تطوعا لأنه عبادة محضة

. . . .

فافتقر إلى النية كالصلاة ثم إن كان فرضا كصيام رمضان فى أدائه وقضائه .....
والنذر والكفارة اشترط أن ينويه من الليل عند إمامنا ومالك والشافعى ،
وقال أبو حنيفة : يجزىء صيام رمضان وكل صوم متعين بنية من النهار لحديث
عاشوراء المتفق عليه ، ثم فى أى جزء من الليل نوى أجزأه ، ثم فعل بعد النية
ما ينافى الصوم من الأكل والشرب أم لا ، واشترط بعض أصحاب الشافعى أن
لا يأتى بعد النية بمناف للصوم ، واشترط بعضهم وجود النية فى النصف الأخير
من الليل ، كما اختص به أذان الصبح والدفع من مزدلفة ، ولنا عموم قوله
صلى الله عليه وسلم : « من لم يبيت الصيام من الليل » وصوم التطوع يجوز بنية
من النهار عند إمامنا وأبى حنيفة والشافعى ، وقال مالك وداود : لا يجوز إلا
بنية من الليل ، ثم فى أى وقت من النهار نوى أجزأه سواء فى ذلك ما قبل الزوال
وبعده ، وهذا ظاهر كلام أحمد والخرقى ، واختار القاضى فى المحرر أنه لا تجزؤه
النية بعد الزوال ، وهذا مذهب أبى حنيفة والمشهور من قولى الشافعى ،
وإذا ثبت هذا فإنه يحكم له بالصوم الشرعى المثاب عليه من وقت النية فى المنصوص
عن أحمد فإنه قال : من نوى فى التطوع من النهار كتب له بقية يومه وإذا أجمع
من الليل كان له يومه : وهذا قول بعض أصحاب الشافعى ، وقال أبو الخطاب :
يحكم له بذلك من أول النهار ، وهو قول بعض أصحاب الشافعى ، لأن الصوم
لا يتبعض اه . والجملة ما قال ابن رشد : إن مالكا رأى أنه لا يجزىء
الصيام إلا بنية قبل الفجر وذلك فى جميع أنواع الصوم ، وقال الشافعى :
تجزىء النية بعد الفجر فى النافلة ولا تجزىء فى الفروض ، وقال أبو حنيفة :
تجزىء بعد الفجر فى الصيام المتعلق وجوبه بوقت معين مثل رمضان ونذر أيام
محدودة وكذلك فى النافلة ولا يجوز فى غيرها ، انتهى ملخصا من الأوجز ١٢ .

كان سنة كما تزعمه[1] الشافعية . وقد ثبت[2] أنه كان فرضا ثم نسخ ، وعلى هذا فاشتراط التبييت في صوم الفرض مخالف لصريح النص .

---

(١) والمسألة خلافية شهيرة بسطت في الأوجز إذ ذكر فيه عدة أبحاث نفيسة في صوم عاشوراء ، وفيه الرابع: هل وجب صومه في أول الإسلام أم لا؟ فقال أبو حنيفة : كان واجبا، وهو المروى عن الإمام أحمد، واختلف أصحاب الشافعي على وجهين ، أشهرهما أنه لم يزل سنة من حين شرع ولم يكن واجبا قط في هذه الأمة ، والثاني كان واجباً كقول أبي حنيفة ، وهو مختار الحافظ في الفتح وابن القيم في الهدى كما سيأتي من كلامهما وبه جزم الباجي من المالكية ، وقال الموفق : واختلف في صوم عاشوراء هل كان واجبا؟ فذهب القاضي إلى أنه لم يكن واجباً، وقال : هذا قياس المذهب ، وروي عن أحمد أنه كان مفروضا لرواية عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم صامه وأمر بصيامه اهـ ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) وبسط في الأوجز في دلائل الحنفية في إثبات ذلك ، وفيه بعد ذكر الروايات الواردة في ذلك . قال الحافظ : ويؤخذ من مجموع الأحاديث أنه كان واجبا لثبوت الأمر بصومه ، ثم تأكد الأمر بذلك ثم زيادة التأكيد بالنداء العام ، ثم زيادته بأمر من أكل بالإمساك ثم زيادته بأمر الأمهات أن لا يرضعن فيه الأطفال ، وبقول ابن مسعود الثابت في مسلم لما فرض رمضان ترك عاشوراء مع العلم بأنه ما ترك استحبابه بل هو باق فدل على أن المتروك وجوبه ، وأما قول بعضهم المتروك تأكد استحبابه والباقي مطلق استحبابه فلا يخفى ضعفه، بل تأكد استحبابه باق ولا سيما مع استمرار الاهتمام به حتى في عام وفاته صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « لئن عشت لأصومن التاسع » ولترغيبه في صومه وأنه يكفر سنته وأي تأكيد أبلغ من هذا؟ اهـ .

. . . .

وبسط الكلام على هذا الشيخ ابن القيم فى الهدى ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم عاشوراء قبل أن ينزل فرض رمضان فلما نزل فرض رمضان تركه فهذا لا يمكن التخلص عنه إلا بأن صيامه كان فرضا قبل رمضان فحينئذ يكون المتروك وجوب صومه لاستحبابه ، ويتعين هذا ولا بد لأنه صلى الله عليه وسلم قال قبل وفاته بعام « لئن عشت إلى قابل لأصومن التاسع » وقال : « خالفوا اليهود وصوموا يوما قبله » الحديث ولا ريب فى هذا أن هذا كان فى آخر الأمر وفى أول الأمر كان يحب موافقة أهل الكتاب ويلزم من قال : إن صومه لم يكن واجبا أحد الأمرين : إما أن يقول بترك استحبابه ولم يبق مستحبا أو يقول قاله عبدالله بن مسعود برأيه ، وهذا بعيد فإنه صلى الله عليه وسلم حثهم على صومه واستمر عليه الصحابة إلى حين وفاته ، ولم يرد عنه حرف واحد بالنهى عنه فعلم أن الذى ترك وجوبه لا استحبابه إلى آخر ما بسطه ابن القيم ، اه مختصرا من الأوجز . وقد عرفت فيما سبق أنه ذكر فى الأوجز عدة أبحاث وفيها : الخامس فى حكم صومه الآن ، واختلفوا فى ذلك على ثلاثة أقوال : الأول فرضيته باقية . قال عياض : كان بعض السلف يقول : كان فرضا وهو باق على فرضيته ولم ينسخ ، قال : وانقرض القائلون بهذا وحصل الإجماع على أنه ليس بفرض . الثانى مقابله وهو ما فى الفتح كان ابن عمر يكره قصده بالصوم ثم انقرض القول بذلك . والثالث ما وقع عليه الإجماع بعد هذين القولين وهو أنه سنة ، حكى عليه الإجماع ابن عبد البر والنووى والعينى والقاضى عياض وغيرهم من شراح الحديث مع اختلاف العلماء فى كراهية الانفراد بصومه وغير ذلك ، كما بسط فى الأوجز .

قوله : (وهو أعلم) يعنى بذلك أن الفضل هو الذى حدثنى بما أقوله من[1] أن الجنب يفطر فهو أعلم بالقصة ، وبمعنى ما روى والعهدة فى ذلك عليه لا علىّ وفى ذلك دلالة على أن الصحابة كثيراً ما كانوا يروون عن الصحابة[2] ولا يصرحون بذلك فإنّ أبا هريرة لم يصرح أنه لم يسمعه منه صلى الله عليه وسلم إلا إذا أورد عليه فكذلك فى كثير من الروايات يسمعها بعضهم من بعض ثم لا ينسبونها إلا إليه صلى الله عليه وسلم فلا يبعد أن يكون ما رواه أبو هريرة .

---

(۱) كانت المسألة خلافية شهيرة فى السلف كما بسط فى الأوجز مفصلا لكن انقرض الخلاف وأجمع العلماء على جواز الصوم لمن أصبح جنبا فى الأوجز اختلف السلف فى هذه المسألة على أقوال كثيرة لكن الجمهور وفقهاء الأمصار على الجواز فصارت المسألة كالإجماعية بعد ما كانت كثيرة الاختلاف ، وذكر العلامة العينى فيها سبعة أقوال: الأول لا يصح صوم من أصبح جنبا مطلقا . الثانى لتفرقة بين أن يؤخر الغسل عالما بجنابته عمداً فلا يصح وإلا صح . الثالث التفرقة بين الفرض والنفل فلا يجزيه فى الفرض ويجزيه فى النفل . الرابع أن يتم صومه ذلك ويقضيه . الخامس أنه يستحب القضاء فى الفرض دون النفل . السادس أنه لا يبطل صومه إلا أن تطلع عليه الشمس قبل أن يغتسل ويصلى فيبطل صومه . قاله ابن حزم ، بناء على مذهبه أن المعصية عمدا تبطل الصوم وتركنا أسماء قائليها اختصارا . ذكر بعضها فى الأوجز . السابع أن الصوم صحيح مطلقا فرضا كان أو تطوعا أخر الغسل عن طلوع الفجر عمدا أو لنوم أو لنسيان لعموم الحديث ، وبه قال جمهور الفقهاء منهم الأئمة الأربعة حكى الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء كما بسط فى الأوجز ۱۲ .

(۲) وهذا معروف فإن مرسلات الصحابة شهيرة ۱۲ .

فى باب الـكلام(١) فى الصلاة كذلك ثم الذى يجتمع(٢) به الروايات أن يقال إن النبى صلى الله عليه وسلم كان قصد أن من أصبح وهو مشتغل فيما يتحصل

---

(١) أى فى روايات قصة ذى اليدين فى السهو فى الصلاة ١٢

(٢) اختلفوا فى وجوه الجمع بين الروايتين. قال الحافظ: فى الفتح حمل القائلون بفساد صيام الجنب حديث عائشة على أنه من الخصائص النبوية أشار إلى ذلك الطحاوى بقوله: وقال آخرون يكون حـكم النبى صلى الله عليه وسلم على ماذكرت عائشة وحكم الناس على ماحكى أبو هريرة، وأجاب بأن الخصائص لاتثبت إلا بالدليل، وبأنه قد ورد صريحا مايدل على عدمها، وترجم بذلك ابن حبان فى صحيحه حيث قال: ذكر البيان بأن هذا الفعل لم يكن المصطفى مخصوصا به ثم أورد ماأخرجه مسلم والنسائى وغيرهما عن عائشة أن رجلا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله تدركنى الصلاة وأنا جنب أفأصوم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: وأنا تدركنى الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال لست مثلنا يارسول الله قد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر فقال والله إنى لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى، وذكر ابن خزيمة أن بعض العلماء توهم أن أبا هريرة غلط فى هذا الحديث ثم رد عليه بأنه لم يغلط بل أحال على رواية صادق إلا أن الخبر منسوخ لأن الله تعالى عند ابتداء فرض الصيام كان منع فى ليـل الصوم من الأكل والشرب والجماع بعد النوم قال: فيتحمل أن يكون خبر الفضل كان حينئذ ثم أباح الله ذلك كله إلى طلوع الفجر، فـكان للمجامع أن يستمر إلى طلوعه فيلزم أن يقع اغتساله بعد طلوع الفجر فدل على أن حديث عائشة ناسخ لحديث الفضل ولم يبلغ الفضل ولا أبا هريرة الناسخ، فاستمر أبو هريرة على الفتيا به ثم رجع عنه بعد ذلك لما بلغه، قال الحافظ: ويقويه أن فى حديث عائشة هذا مايشعر بأن ذلك كان بعد الحديبية، لقوله فيها

به الجنابة ویقضی شهوته من امرأته، فإنه لا یکون له صوم، ولکن الفضل فهم
أن المقصود بقاء الجنابة واتصافه بها ولو من قبل، فروی حسب ما فهم ولم

« قد غفر الله لك ماتقدم وما تأخر » وأشار إلى آية الفتح وهي نزلت عام الحديبية
سنة ست وابتداء فرض الصيام كان فى السنة الثانية وإلى دعوى النسخ فيه ذهب
ابن المنذر والخطابي وغير واحد وقرره ابن دقيق العيد بأن قوله تعالى : « أحل
لكم ليلة الصيام الرفث » الآية يقتضى إباحة الوطء فى ليلة الصوم، ومن جملتها
الوقت المقارن لطلوع الفجر، فيلزم إباحة الجماع فيه، ومن ضرورته أن يصبح
فاعل ذلك جنبا ولا يفسد صومه فإن إباحة التسبب للشيء إباحة لذلك الشيء،
قال الحافظ : وهذا أولى من سلوك الترجيح بين الخبرين كما تقدم من قول البخارى
والأول أسند، وكذا قال بعضهم : إن حديث عائشة أرجح لموافقة أم سلمة لها
على ذلك ورواية اثنين تقدم على رواية واحد، ولا سيما وهما زوجتان، وهما
أعلم بذلك من الرجال ولأن روايتهما توافق المنقول وهو ما تقدم من مدلول
الآية، والمعقول وهو أن الغسل شيء وجب بالإنزال. وليس فى فعله شيء يحرم
على صائم فقد يحتلم بالنهار فيجب عليه الغسل ولا يحرم عليه بل يتم صومه إجماعا
فكذلك إذا احتلم ليلا، بل هو من باب الأولى وإنما يمنع الصائم من تعمد الجماع
نهارا وهو شبيه بمن يمنع من التطيب وهو محرم، لكن لو تطيب وهو حلال
ثم أحرم فبقى عليه لونه أو ريحه لم يحرم ذلك عليه، وجمع بعضهم بين الحديثين
بأن الأمر فى حديث أبى هريرة أمر إرشاد إلى الأفضل فإن الأفضل أن يغتسل قبل الفجر
فلو خالف جاز، ويحمل حديث عائشة على بيان الجواز، ونقل النووى هذا
من أصحاب الشافعى، وفيه نظر، فإن الذى نقله البيهقى وغيره عن نص الشافعى
سلوك الترجيح، وعن ابن المنذر وغيره سلوك النسخ، ويعكر على حمله على الإرشاد
التصريح فى كثير من طرق حديث أبى هريرة بالأمر بالفطر وبالنهى عن الصيام

يكن ذلك مراداً له، ولعله صلى الله عليه وسلم كنى بذلك(١) فلم يعرض به ولم يصرح بالمقصود، فصار ذلك أعون للفضل على ما فهمه منه، والله أعلم.

قوله: (الأحمق لا حاجة له) أراد بالحمق جهله(٢) وعدم وقوفه على ما يكون بين الرجال ونسائهم خاصة، لا أنه أحمق بالمعنى المتعارف العام لكل شيء.

فكيف يصح الحمل المذكور إذا وقع ذلك في رمضان؟! وقيل هو محمول على من أدركه الفجر مجامعا فاستدام بعد طلوعه عالما بذلك، ويعكر عليه ما رواه النسائي من طريق أبي حازم عن عبد الملك بن أبي بكر عن أبيه أن أبا هريرة كان يقول من احتلم وعلم باحتلامه ولم يغتسل حتى أصبح فلا يصوم، وحكى ابن التين عن بعضهم أنه سقط «لا» من حديث الفضل وكان في الأصل من أصبح جنبا في رمضان فلا يفطر، فلما سقط «لا» صار فليفطر، وهذا بعيد بل باطل لأنه يستلزم عدم الوثوق بكثير من الأحاديث وأنها يطرقها مثل هذا الاحتمال، وكأن قائله ما وقف على شيء من طرق هذا الحديث إلا على اللفظ المذكور اهـ مختصرا من الفتح.

(١) وبذلك جزم السندي إذ قال: قد يقال حديث عائشة فعل فلا يعارض القول لاحتمال الخصوص في الفعل، فالوجه أن يقال ذلك إذا لم يمكن التوفيق وقد أمكن ههنا بأن يجعل حديث أبي هريرة كناية عن الجماع على ما هو دأب القرآن والسنة في الكناية عن أمثال هذه الأشياء اهـ ١٢.

(٢) وهذا ظاهر ويدل عليه قوله: لا حاجة له في النساء، وقال الحافظ: قوله وقال طاوس إلخ وصله عبد الرزاق في تفسيره عن طاوس في قوله تعالى: «غير أولي الإربة»، قال: هو الأحمق الذي ليس له في النساء حاجة اهـ. واختلفت الروايات في مسألة القبلة للصائم، ولذا اختلف العلماء في ذلك سلفا وخلفا كما بسط في الأوجز، وفيه قال أبو عمر: ممن كره القبلة للصائم: ابن مسعود، وابن عمر وغيرهما. وروى عن ابن مسعود أنه يقضي يوما؛ وروى عن ابن عباس أن

. . . .

عروق الخصيتين معلقة بالأنف فإذا وجد الريح تحرك وإذا تحرك دعى إلى ماهو أكثر من ذلك ، وقال عياض : منهم من أباحها على الإطلاق وهو قول جماعة من الصحابة والتابعين وإليه ذهب أحمد وإسحاق وداود من الفقهاء ، ومنهم من كرهها على الإطلاق وهو قول مالك ، ومنهم من كرهها للشاب وأباحها للشيخ وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي وحكاه الخطابي عن مالك ، ومنهم من أباحها في النفل ومنعها في الفرض ، وهي رواية ابن وهب عن مالك ، وقال النووي : إن حركت قبلة الشهوة فهي حرام على الأصح عند أصحابنا ، وقيل مكروه كراهة تنزيه ، وقال أصحابنا الحنفية في فروعهم لا بأس بالقبلة والمعانقة إذا أمن على نفسه أو كان شيخا كبيراً ، أو يكره له مس فرجها ، وعن أبي حنيفة يكره المعانقة والمصافحة والمباشرة بلا ثوب ، والتقبيل الفاحش مكروه وهو أن يمضغ شفتيها ، وعن ابن قتيبة أنه مال إلى أن القبلة تفسد الصوم ، وممن أفتى بإفطاره ابن شبرمة أحد فقهاء الكوفة ونقله الطحاوي عن قوم لم يسمهم ، وأباحها قوم مطلقا بل بالغ أهل الظاهر فاستحبوها ، وفي الروض المربع للحنابلة تكره القبلة ودواعي الوطء ، لأنه عليه الصلاة والسلام نهى عنها شابا ورخصها للشيخ ، رواه أبو داود ، ثم قال الزرقاني : أجمعوا على أن من قبل وسلم لاشيء عليه ، فإن أمذى فكذلك عند الحنفية والشافعية وعليه القضاء عند مالك . وعن أحمد يفطر وإن أمنى فسد صومه اتفاقا ، وقال الموفق : إن أمنى أفطر بلا خوف وإن أمذى أفطر عندنا وعند مالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي لا يفطر ، واللمس بالشهوة كالقبلة ، وقال الحافظ : اختلفوا فيما إذا باشر أو قبل أو نظر فأنزل أو أمذى ، فقال الكوفيون والشافعي يقضي إذا أنزل في غير النظر ولا قضاء في الإمذاء ، وقال مالك وإسحاق : يقضي في كل ذلك ويكفر إلا في الإمذاء فيقضي فقط ، وما قال الموفق : إن

(باب اغتسال الصائم(١))

قبل فأنزل أفطر بلا خوف فيه نظر، فقد حكى ابن حزم أنه لا يفطر ولو أنزل، وقوى ذلك ، وذهب إليه ، اه ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(١) قال الحافظ : قوله « باب اغتسال الصائم » ، أي بيان جوازه ، قال الزين بن المنير : أطلق الاغتسال ليشمل الأغسال المسنونة والواجبة والمباحة وكأنه يشير إلى ضعف ما روى عن علي رضي الله تعالى عنه من النهي عن دخول الصائم الحمام، أخرجه عبدالرزاق وفي إسناده ضعف واعتمده الحنفية فكرهوا الاغتسال للصائم اه . وتعقبه العيني إذ قال هذا غير صحيح على إطلاقه، لأنه رواية عن أبي حنيفة غير معتمد عليها، والمذهب المختار أنه لا يكره ، ذكره الحسن عن أبي حنيفة، نبه عليها صاحب الواقعات وذكر في الروضة وجوا مع الفقه لا يكره الاغتسال وبل الثوب وصب الماء على الرأس للحر ، وروى أبوداود بإسناد صحيح عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب على رأسه الماء وهو صائم من الحر أو العطش ، اه . وذكر شيخنا قدس سره في البذل على حديث أبي داود المذكور قال في البدائع : أما الاستنشاق والاغتسال وصب الماء على الرأس والتلفف بالثوب المبلول فقد قال أبوحنيفة : إنه يكره ، وقال أبو يوسف : لا يكره ، واحتج بحديث الباب ، ولأبي حنيفة أن فيه إظهار الضجر من العبادة والامتناع على تحمل مشقتها، وفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم محمول على حال مخصوصة، أي حال خوف فوت الإفطار من شدة الحر اه . قلت : أو هو محمول على بيان الجواز كما أفاده والدي المرحوم في تقرير أبي داود إذ قال : بيانا للجواز أو ضرورة العطش والذين كرهوه كرهوا لعلة أخرى اه . ثم قال الشيخ في البذل وقول أبي يوسف هو المفتى به، قال في الدر المختار : وكذا لا تكره حجامة وتلفف بثوب مبتل ومضمضة

إنه لا يضر بصومه ؛ ودلالة الرواية عليه ظاهرة ، ولما لم ينتقض الصوم بغسل الجنابة لم ينتقض بغسله سوى ذلك، ثم إن الآثار[١] التي ذكرها ههنا تدل على الترجمة بنوع من القياس، ودلالة النص فإن إلقاء الثوب المبلول[٢] على الجسم

واستنشاق للتبرد عند الثاني وبه يفتى اه . وبسط الكلام على ذلك في الأوجز فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

(١) قال الحافظ في الفتح : قال ابن المنير الكبير: أراد البخاري الرد على من كره الاغتسال للصائم لأنه إن كرهه خشية وصول الماء حلقه فالعله باطلة بالمضمضة والسواك وبذوق القدر ونحو ذلك . وإن كرهه للرفاهية فقد استحب السلف للصائم الترفه والتجمل بالترجل والادهان والكحل ونحو ذلك ، فلذلك ساق هذه الآثار في الترجمة اه . وذكره العيني بلفظ قيل، بدون النسبة إلى ابن المنير ثم قال : قلت هذا أقرب إلى القبول ولكن تحقيقه أن يقال إن بالاغتسال يحصل التطهر والتنظف للصائم وهو في ضيافة الله تعالى ينتظر المائدة ، ومن حاله هذه يحسن له التطهر والتنظف والتطيب وهذه تحصل بالاغتسال والادهان والترجل اه . قلت : والأوجه عند هذا العبد الضعيف أنه لما كان في الاغتسال وصول أثر الماء إلى الباطن بالمسامات أراد البخاري بهذه الآثار أن وصول أثر شيء بالمسامات لا يضر الصائم، وعلى هذا تطابق الآثار كلها بالترجمة ظاهر، وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله مظنة نفوذ الشيء إلخ ١٢ .

(٢) أشار الشيخ بذلك إلى أثر ابن عمر. قال الحافظ : وصله المصنف في التاريخ وابن أبي شيبة ، ومناسبته للترجمة من جهة أن بلل الثوب إذا طالت إقامته على الجسد حتى جف ينزل ذلك منزلة الدلك بالماء ، وأراد البخاري بأثر ابن عمر هذا معارضة ما جاء عن إبراهيم النخعي بأقوى منه فإن وكيعا روى عن الحسن بن صالح عن المغيرة عنه أنه كان تكره للصائم بل الثياب اه . وقال العيني: مطابقته للترجمة

ودخول الحمام[١] وتطعم القدر[٢] والشيء

ظاهرة لأن الثوب المبلول إذا ألقى على البدن بل البدن فيشبه البدن الذى سكب عليه الماء، ثم تعقب على الحافظ بقوله وقال بعضهم : أراد البخارى بأثر ابن عمر هذا الخ هذا كلام صادر من غير تأمل، فإنه اعترف أن الذى رواه إبراهيم أقوى من الذى ذكره البخارى معلقا فكيف تصح المعارضة حينئذ، بل الذى يقال إنه أراد به الإشارة إلى ماروى عن ابن عمر من فعله ذلك، فافهم اه ١٢ .

(١) إشارة إلى أثر الشعبي قال الحافظ : وصله ابن أبى شيبة عن أبى إسحق قال : رأيت الشعبي يدخل الحمام وهو صائم، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه . وهكذا قال العيني ، وما أفاده الشيخ قدس سره كما سيأتي قريبا أن المراد بالحمام البارد لم أره فى كلام أحد من الشراح، ولعله ذكره من احتياج الصائم إلى التبرد غالبا كما يشير إليه أثر ابن عمر والحسن وأنس ١٢ .

(٢) هو إشارة إلى أثر ابن عباس ، قال الحافظ : قوله القدر بكسر القاف أي طعام القدر أو الشيء وصله ابن أبى شيبة بلفظ : لا بأس أن يتطاعم القدر، ورويناه فى الجعديات بلفظ ، لا بأس أن يتطاعم الصائم بالشيء ، يعنى المرقة ونحوها، ومناسبته للترجمة من طريق الفحوى لأنه إذا لم ينافى الصوم إدخال الطعام فى الفم وتطعمه وتقريبه من الازدراد لم ينافه إيصاله الماء إلى بشرة الجسد من باب الأولى اه . وما عزاه الحافظ إلى الجعديات عزاه العيني إلى البيهقى ثم قال : وفى التوضيح وعندنا يستحب له أن يحترز عن ذوق الطعام خوف الوصول إلى حلقه ، وقال الكوفيون : إذا لم يدخل حلقه لا يفطر وصومه تام ، وهو قول الأوزاعي ، وقال مالك : أكرهه ولا يفطر إن لم يدخل حلقه وهو مثل قولنا ، وقال ابن عباس : لا بأس أن تمضغ الصائمة لصبيها الطعام، وهو قول الحسن والنخعى، وكرهه مالك والثورى والكوفيون إلا لمن لم يجد بدا من ذلك، وبه صرح أصحابنا،

والمضمضة(١) والتبرد والتدهن(٢)

وفي المحيط: يكره الذوق للصائم ولا بأس أن يذوق الصائم العسل والطعام ليشتريه ليعرف جيده ورديئه كيلا يغبن فيه متى لم يذقه وهو المروي عن الحسن البصري ، ولا بأس للمرأة أن تمضغ الطعام لصبيها إذا لم تجد منه بدا، اه مختصرا. وفي الدر المختار: وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر ككون زوجها أو سيدها سيء الخلق ، وفي كراهته الذوق عند الشراء قولان ، ووفق في النهر بأنه إن وجد بدا ولم يخف غبنا كره وإلا لا، وهذا في الفرض لا النفل، كذا قالوا : وفيه كلام لحرمة الفطر فيه بلا عذر على المذهب فتبقى الكراهة ، اه مختصرا، وبسطه ابن عابدين ١٢.

(١) اشارة إلى أثر الحسن قال الحافظ : وصله عبد الرزاق بمعناه ووقع لبعضه في حديث مرفوع أخرجه مالك وأبو داود عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال : رأيت النبي صلى الله عليه وسلم بالعرج يصب الماء على رأسه وهو صائم من العطش أو من الحر ، ومناسبته للترجمة ظاهرة اه . وقال العيني: مناسبته للترجمة من حيث أن المضمضة جزء من الغسل اه ، وقال الموفق: لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف سواء كان في الطهارة أو غيرها ، وقد روى عن ابن عمر أنه سأله عن القبلة للصائم فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو تمضمضت» الحديث رواه أبو داود، ولأن الفم في حكم الظاهر لا يبطل الصوم ثم قال: أما المضمضة لغير الطهارة إن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره اه مختصرا ١٢ .

(٢) هذا إشارة إلى أثر ابن مسعود . وقال الزين بن المنير : مناسبته للترجمة من جهة أن الادهان من الليل يقتضي استصحاب أثره في النهار وهو مما يرطب الدماغ ويقوي النفس، فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ثم يذهب أثره ، قال الحافظ وله مناسبة أخرى، وذلك أن المانع من الاغتسال لعله سلك به مسلك استحباب التقشف في الصيام ، كما ورد مثله في الحج، والادهان

تقحم الإناء(١) المملوء ماء، والاستياك(*) والكحل(٢) لما جاز للصائم وهى

والترجل فى مخالفة التقشف كالاغتسال اه . وقال العينى : ذكر فى وجه مطابقته للترجمة وجوه : الأول أن الادهان من الليل يقتضى استصحاب أثره فى النهار وهو مما يرطب الدماغ فهو أبلغ من الاستعانة ببرد الاغتسال لحظة من النهار ، قلت: وهذا بعيد جداً لأن الأدهان فى نفسها متفاوتة وما كل دهن يرطب الدماغ ، بل فيها ما يضره، يعرفه من ينظر فى علم الطب، وقوله أبلغ من الاغتسال إلخ غير مسلم لأن الاغتسال بالماء لتحصيل البرودة . والدهن يقوى الحرارة وهو ضد ذلك، فكيف يقول وهو أبلغ الخ ؟ اه الوجه الثانى : قال بعضهم : إن المانع من الاغتسال لعله سلك به مسلك استحباب التقشف فى الصيام الخ ، قلت : هذا أبعد من الأول لأن الترجمة فى جواز الاغتسال لا فى منعه. فكيف يجعل الجواز مناسبا للمنع ؟ الوجه الثالث : ما قيل أراد البخارى الرد على من كره الاغتسال للصائم إلى آخر ما تقدم قريباً من كلام الحافظ عن ابن المنير الكبير ، وقول العينى : إنه قريب إلى القبول، ذكرته قريبا على قول الشيخ قدس سره ، ثم إن الآثار التى ذكرها إلخ ذكرته على رقم (١) ص ٣٥٧ — ١٢

(١) إشارة إلى أثر أنس ، قال الحافظ : أبزن — بفتح الهمزة وسكون الموحدة وفتح الزاى بعدها نون - حجر منقور شبه الحوض، وهى كلمة فارسية، فلذلك لم يصرفه ، وأتقحم فيه، أى أدخل . وهذا الأثر وصله قاسم بن ثابت فى غريب الحديث له بلفظ «إن لى أبزن إذا وجدت الحر تقحمت فيه وأنا صائم» وكأن الأبزن كان ملآن ماء فكان أنس إذا وجد الحر دخل فيه يتبرد بذلك اه. وبسط العينى فى معنى أبزن وضبطه ، وحكى فيه كسر الهمزة وضمها أيضاً ١٢.

(٢) قال الحافظ أما أنس فروى أبو داود فى السنن من طريق عبيد الله ابن أبى بكر عن أنس أنه كان يكتحل وهو صائم ، ورواه الترمذى من طريق

(*) سيأتى الكلام عليه ١٢ ز .

مظنة لنفوذ الشيء إلى الباطن ، فأولى أن يجوز له الغسل ، فإن أمر الماء أخف ، لا سيما إذا كان لا يستقر على البدن ، كما هو ظاهر فى الغسل ، ثم الظاهر أن

أبى عاتكة وضعفه . وأما الحسن فوصله عبدالرزاق بإسناد صحيح عنه قال: لا بأس بالكحل للصائم. وأما إبراهيم فاختلف عنه فروى سعيد بن منصور عن القعقاع ابن يزيد سألت إبراهيم أن يكتحل الصائم ؟ قال: نعم ، قلت أجد طعم الصبر فى حلق ، قال ليس بشيء . وروى أبو داود كان ابراهيم يرخص أن يكتحل الصائم بالصبر ، وروى ابن أبى شيبة عن إبراهيم قال: لا بأس بالكحل للصائم مالم يجد طعمه ، اه مختصرا. وبسط العلامة العينى فى الروايات المرفوعة المختلفة فى مسألة الكحل من الإباحة والمنع وبسط الكلام عليها، ثم قال وأما حكم المسألة فقد اختلفوا فيه ولم ير الشافعى به بأسا سواء وجد طعم الكحل فى الحلق أم لا، واختلف قول مالك فيه فى الجواز والكراهية ، وذهب الثورى وأحمد وإسحاق إلى كراهة الكحل للصائم ، وحكى عن أحمد أنه إذا وجد طعمه فى الحلق أفطر ، وعن عطاء والحسن والأوزاعى وأبى حنيفة وغيرهم يجوز بلا كراهة ، وأنه لا يفطر به سواء وجد طعمه أم لا ، وحكى عن سليمان التيمى وابن شبرمة وابن أبى ليلى وغيرهم أنهم قالوا: يبطل صومه ، وقال قتادة يجوز بالإثمد ويكره بالصبر ، وفى سنن أبى داود : عن الأعمش قال ما رأيت أحداً من أصحابنا يكره الكحل للصائم اه . وفى الدر المختار لا يكره دهن شارب ولا كحل ، قال ابن عابدين: ذكر فى الإمداد أنه يؤخذ من هذا أنه لا يكره للصائم شم رائحة المسك والورد ونحوه مما لا يكون جوهراً متصلا كالدخان فإنهم قالوا لا يكره الاكتحال بحال وهو شامل للمطيب وغيره ولم يخصوه بنوع منه اه ١٢ .

الحمام المذكور فى أثر الشعبي أريد به البارد ، وقوله : فليصبح دهينا وجهه(١) أنه لو متقشفاً متقحلا،ظهر عليه صومه والأولى فيه الإخفاء .

وقوله : (يستاك أول النهار وآخره)(٢) رد على الشافعى فى كراهيته السواك بعد الزوال .

---

(١) ويؤيده مافى العينى ، وروى عن قتادة أنه قال يستحب للصائم أن يدهن حتى يذهب عنه غبرة الصوم اه ١٢ .

(٢) قال مالك فى الموطأ: إنه سمع أهل العلم لا يكرهون السواك للصائم فى رمضان فى ساعة من ساعات النهار ، لافى أوله ولا فى آخره . قال ولم أسمع أحداً من أهل العلم يكره ذلك ولاينهى عنه ، وفى الأوجز : المسألة خلافية شهيرة ، واستحب أحمد وإسحاق ترك السواك لحديث الخلوف ، وقال العينى : اختلف العلماء فيه على ستة أقوال : الأول : لا بأس به للصائم مطلقا قبل الزوال وبعده، يروى ذلك عن جماعة من الصحابة والتابعين،بسط أسماءهم فى الأوجز والعينى ، وبه قال إبراهيم النخعى وابن سيرين وأبو حنيفة وأصحابه والثورى والأوزاعى، الثانى كراهته للصائم بعد الزوال واستحبابه قبله برطب أو يابس ، وهو قول الشافعى فى أصح قوليه . الثالث: كراهته بعد العصر فقط ، ويروى عن أبى هريرة . الرابع : التفرقة بين صوم الفرض وصوم النفل . فيكره فى الفرض بعد الزوال ولا يكره فى النفل، لأنه أبعد من الرياء ، وحكى عن أحمد بن حنبل والقاضى حسين من الشافعية ، الخامس : يكره بالرطب دون غيره سواء أول النهار وآخره وهو قول مالك وأصحابه ، وحكى عن بعض التابعين . السادس : كراهته للصائم بعد الزوال مطلقا ، وكراهته الرطب للصائم مطلقا ، وهو قول أحمد وإسحق اه . وذكر فى شرح الإحياء بعض المذاهب الآخر ، ذكر فى الأوجز، وذكر فيه الكلام الطويل على هذه المسألة والجواب عن حديث الخلوف ١٢ .

قوله : (قال أبو جعفر(١)) وهو من تلامذة البخاري أدخل الفربري قول البخاري الذي أخبر به أبو جعفر فربريا ، ولم يكن البخاري أخبره بنفسه ، وحاصل كلامه هذا أن ثبوت الكفارة لما كان على خلاف القياس يقتصر

---

(١) هكذا في نسخ البخاري الهندية التي بأيدينا ولم يذكر هذا القول في نسخة من شروح البخاري والفتح والعيني والكرماني والقسطلاني وغيرها ، لا في المتون ولا في الشروح ، ولم يتعرض لها أحد من الشراح ، ولا هذا الباب جدير لهذا القول، فإن حقه أن يذكر بعد بابين في باب إذا جامع في رمضان الخ ، ويشكل على هذا أيضا أنه نص في عدم إيجاب الكفارة على المفطر بغير جماع، وقد قالت الشراح في باب إذا جامع في رمضان الخ إن ميل البخاري إلى إيجاب الكفارة ، قال ابن بطال : أشار بهذا الحديث إلى إيجاب الكفارة على من أفطر بأكل أو شرب قياسا على الجماع، والجامع بينهما انتهاك حرمة الشهر بما يفسد الصوم عمدا، وقرر ذلك الزين بن المنير بأنه ترجم بالجماع، لأنه الذي ورد فيه الحديث المسند، وإنما ذكر آثار الإفطار ليفهم أن الإفطار بالأكل والجماع بمعنى واحد، قال الحافظ : والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالآثار التي ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف إلى آخر ما ذكره ، فهذا الكلام الذي حكي عن أبي جعفر ههنا ينافي ما حكوا عن البخاري من رأيه في الباب المذكور فتأمل ، ويشكل عليه أيضا أنه قال ههنا : ألا ترى الأحاديث « لم يقضه وإن صام الدهر » بصيغة الجزم ، وبلفظ الأحاديث بالجمع وقال في باب إذا جامع في رمضان ويذكر عن أبي هريرة رفعه الخ ، بصيغة التمريض ، وقال الحافظ في الفتح : قال الترمذي : سألت محمدا - يعني البخاري - عن هذا الحديث فقال أبو المطوس : اسمه يزيد بن المطوس لا أعرف غير هذا الحديث ، وقال البخاري في التاريخ تفرد أبو المطوس بهذا الحديث ولا أدري سمع أبوه من أبي هريرة أم لا ، قال الحافظ : واختلف فيه

على مورد النص ، ولا يتجاوز إلى غيره مع أن القضاء[1] بمثل معقول ، فيكتفى بصوم فحسب ، وأما إدراك تلك[2] الفضيلة التى فاتته ، فإنه لا يمكن له أن

على حبيب بن أبى ثابت أختلافا كثيرا فحصلت فيه ثلاث علل الاضطراب والجهل بحال أبى المطوس ، والشك فى سماع أبيه من أبى هريرة ، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخارى فى اشتراط اللقاء اه . وتقدم الكلام على أبى جعفر هذا فى باب تقبيل الحجر ١٢ .

(١) اختلفوا فى إيجاب القضاء مع الكفارة. فأوجبه الائمة الأربعة والجمهور، وأسقطه بعضهم لأنه لم يرد فى خبر أبى هريرة ولا فى خبر عائشة ،وأجيب بأنه جاء من طرق يعرف بمجموعها أن لهذه الزيادة ، أى زيادة قوله صلى الله عليه وسلم « صم يوما مكان ماأصبت » أصلا يصلح الاحتجاج به عن الأوزاعى إن كفر بعتق أو إطعام قضى اليوم ، وإن صام شهرين دخل فيهما قضاء ذلك اليوم ، إلى آخر مابسط فى الأوجز من أقوال العلماء فى ذلك ١٢ .

(٢) قال الحافظ : قال ابن المنير فى الحاشية ما محصله أن معنى قوله فى الحديث « لم يقض عنه صيام الدهر » أى لاسبيل إلى استدراك كمال فضيلة الأداء بالقضاء أى فى وصفه الخاص ، وإن كان يقضى عنه فى وصفه العام فلا يلزم من ذلك إهدار القضاء بالكلية اه . قال الحافظ: ولا يخفى تكلفه، وسياق أثر ابن مسعود الآتى يرد هذا التأويل ، وقد سوى بينهما البخارى اه . وذكر القسطلانى قول ابن المنير بأوضح منه إذ قال : قال ابن المنير يعنى أن القضاء لا يقوم مقام الأداء ولو صام عوض اليوم دهرا ، ويقال بموجبه فإن الإثم لا يسقط بالقضاء، ولا سبيل إلى اشتراك القضاء والأداء فى كمال الفضيلة ، فقوله « لم يقضه صيام الدهر » أى فى وصفه الخاص به ،وهو الكمال وإن كان يقضى عنه فى وصفه العام المنحط عن كمال الأداء، هذا هو اللائق بمعنى الحديث ولا يحمل على نفى القضاء بالكلية،

يدركها وإن صام الدهر كما هو مصرح فى الرواية ، والجواب[١] أما أولا فبان وجوب الكفارة بالجماع ليس لخصوصية فى نفس الوقاع ، بل الكفارة[٢] إنما وجبت لكون فعله جناية على الصوم ، وهى تشمل الكل من غير فصل

ولا تعهد عبادة واجبة مؤقتة لا تقبل القضاء إلا الجمعة لأنها لا تجتمع بشروطها إلا فى يومها وقد فات أو فى مثله ، وقد اشتغلت الذمة بالحاضرة فلا تسع الماضية اه قلت : وقد سبق إلى ذلك الإمام الطحاوى فى مشكله إذا ذكر حديث المجامع عن أبى هريرة بزيادة «اقض يوما مكانه» ، ثم ذكر حديث أبى المطوس «لم يقض عنه ولو صام الدهر» ، ثم قال : إن هذا الحديث غير مخالف للحديث الأول لأن الحديث الأول فيه ذكر القضاء ، وفى هذا الحديث أنه لا يدرك صوم الدهر عن ذلك اليوم صومه ، لو كان صيامه فى غير ذلك اليوم ، كما يكون من ترك صلاة من صلوات فى غير عذر حتى فاته وقتها واجبا عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصيبه لو كان صلاها فى وقتها ، فمثل ذلك المفطر فى رمضان مأمور بالقضاء غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصيبه لو صامه فى عينه ، فبان بحمد الله ونعمته أن لا تضاد فى هذين الحديثين ، وأن كل واحد منهما فى معنى غير المعنى الذى فى صاحبه ، والله نسأله التوفيق اه ١٢ .

(١) أى عن الحنفية فإن المسألة خلافية شهيرة ، فإن الكفارة تجب بالجماع فقط عند الشافعية والحنابلة ، وتجب بالجماع والأكل والشرب أيضا عند الحنفية والمالكية ، واختلفوا فى أنواع الجماع الموجبة للكفارة كالجماع دون الفرج ، والجماع مع البهيمة وغيرها ، كما بسط فى الأوجز فى موجب الكفارة ١٢ .

(٢) بسط ذلك الوجه فى الأوجز إذ ذكر فيه استدلال الحنفية والمالكية بحديث الموطأ عن أبى هريرة أن رجلا أفطر فى رمضان الحديث ، ثم ذكر عن ابن الهمام وجه الاستدلال تعليقا بالإفطار فى عبارة الراوى إذ أفاد أنه فهم من

بينهما ، وأما ثانياً فلما رواه(١) الدارقطنى عن أبى هريرة بسنده : أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر الذى أفطر يوماً فى رمضان أن يكفر مثل كفارة الظهار ،

خصوص الأحوال التى شاهدها فى قضائه عليه الصلاة والسلام ما يفيد أن إيجابها عليه باعتبار خصوص الإفطار فيصح التمسك به ، وهذا كما قالوه فى أصولهم فى مسألة ما إذا نقل الراوى بلفظ ظاهره العموم فإنهم اختاروا اعتباره اه . وبنحو ذلك جزم ابن العربى إذ قال : قال علماؤنا ثبت فى الخبر أنه كان جماعا والأكل محمول عليه لعلة أنه هتك حرمته بالإفطار ، والمسألة عظيمة الموقع عسرة المأخذ ، وهى أصولية لأن السائل قال له : وقعت على امرأتى فى رمضان ، فقال له النبى صلى الله عليه وسلم « كفر » ومعنى سؤاله أنه أفطر بجماع فكان الحكم معلقا بالفطر الهاتك لا بنفس الجماع لأنه فى الزوجة حلال ، ألا ترى إلى قول الصاحب الذى فهم منه أن الحكم معلق على الفطر ، فقال إن رجلا أفطر فى رمضان ، اه مختصرا من الأوجز إلى آخر ما بسط فيه ١٢ .

(١) والحديث استدل به صاحب الهداية فى مواضع من كتابه ، وسبقه إلى ذلك السرخسى فى مبسوطه ، وقال الزيلعى فى نصب الراية حديث غريب بهذا اللفظ ، ثم قال : والحديث لم أجده ، ولكن استدل ابن الجوزى فى التحقيق لمذهبنا ومذهبه بما أخرجاه فى الصحيحين عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر فى رمضان أن يعتق رقبة ، الحديث ، قال : ووجهه أنه علق التكفير بالإفطار ، وهو معنى صحيح حسن ، وأخرج الدارقطنى فى سننه عن يحيى الحمانى نا هشيم عن إسماعيل عن مجاهد عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم أمر رجلا أفطر فى رمضان بكفارة الظهار ، قال . والمحفوظ عن مجاهد عن النبى صلى الله عليه وسلم مرسلا ، وروى أيضا عن الليث عن مجاهد عن أبى هريرة وليس بالقوى ، قال ثم استدل به المصنف فيما بعد على وجوب

فإنه مطلق عن الوقاع والأكل ، فلا يصح تقييده بشيء من تلك المفطرات الثلاث دون آخر ، مع أن الالتذاذ[1] والإصلاح لعله في الجماع ليس بأكثر منه في الأكل والشرب .

قوله : (لم يملك رده) وهذا مبنى[2] على أنه لم يفرق بين الخطأ والنسيان ،

الكفارة بالفطر العمد أكلا أو شربا أو جماعا ، واستدل للناسي ابن الجوزي في التحقيق بحديث أخرجه الدارقطني عن أبي معشر عن محمد بن كعب القرظي عن أبي هريرة أن رجلا أكل في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين ، أو يطعم ستين مسكينا ، وأعله بأبي معشر ، وقال ابن معين ليس بشيء اه . قلت : وأنت خبير بأن المرسل حجة عند الحنفية وأبو معشر المدني وإن ضعفه كثير منهم، لكنه من رواة الأربعة، وحكى أبو زرعة عن نعيم كان كيسا حافظا وقال ابن عدي حدث عنه الثقات، ومع ضعفه يكتب حديثه ، إلى آخر ما بسط في التهذيب من أحواله ١٢ .

(١) وفي الأوجز عن البدائع أن الحاجة إلى الزجر لوجود الداعي الطبعي إلى الأكل والشرب والجماع ، وهو شهوة الأكل والشرب والجماع ، وهذا في الأكل والشرب أكثر ، لأن الجوع والعطش يقلل الشهوة ، فكانت الحاجة إلى الزجر عن الأكل والشرب ، فكان شرع الزاجر هناك شرعا هنا من طريق الأولى اه .

(٢) يعني أن استدلال الإمام البخاري بهذه الآثار على الترجمة مبني على عدم الفرق بين الخطأ والنسيان ، قال العيني : قوله لم يملك رده مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الماء في حلق الصائم بعد الاستنثار ولم يملك دفعه كحكم شرب الماء ناسيا في عدم وجوب القضاء اه . وقال الحافظ . قال ابن المنير في الحاشية أدخل المغلوب في ترجمة الناسي لاجتماعهما في ترك العمد وسلب

. والفرق بينهما ثابت ، ولو أريد بقول الحسن(١) لا شيء عليه نفى القضاء

الاختيار ، وما أفاده الشيخ قدس سره من قوله: الفرق بينهما ثابت واضح. قال الطحطاوى على المراقى : بين السهو والنسيان أن الصورة الحاصلة عند العقل إن كان يمكنه الملاحظة أى وقت شاء تسمى ذهولا وسهواً ، أو لا يمكنه الملاحظة إلا بعد كسب جديد تسمى نسياناً . وبينه وبين الخطأ أن السهو ما يتنبه له صاحبه والخطأ ما لم يتنبه له بالتنبيه أو يتنبه بعد إتعاب اه . وأما حكم المسألة فقد قال الموفق: لا يفطر بالمضمضة بغير خلاف ، وإن تمضمض أو استنشق فسبق الماء إلى حلقه من غير قصد ولا إسراف فلا شيء عليه ، وبه قال الأوزاعى وإسحاق والشافعى فى أحد قوليه، وقال مالك وأبو حنيفة يفطر لأنه أوصل الماء إلى جوفه ذاكرا لصومه فأفطر كما لو تعمد شربه ، ولنا أنه وصل إلى حلقه من غير إسراف ولا قصد فأشبه مالو طارت ذبابة إلى حلقه ، وبهذا فارق المتعمد فأما إن أسرف فزاد على الثلاث ، أو بالغ فى الاستنشاق فقد فعل مكروها لقول النبى صلى الله عليه وسلم للقيط بن صبرة : وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائما . حديث صحيح ، ولأنه يتعرض بذلك لإيصال الماء إلى حلقه فإن وصل إلى حلقه فقال أحمد يعجبنى أن يعيد الصوم وهل يفطر بذلك على وجهين : أحدهما يفطر ، لأن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المبالغة حفظا للصوم فدل ذلك على أنه يفطره ، والثانى لا يفطر لأنه وصل من غير قصد فأشبه غبار الدقيق إذا نخله ، فأما المضمضة لغير الطهارة فإن كانت لحاجة كغسل فمه عند الحاجة إليه فحكمه حكم المضمضة للطهارة ، وإن كان عابثا أو تمضمض من أجل العطش كره فإن فعل فوصل الماء إلى حلقه ، أو ترك الماء فى فيه عابثا أو للتبرد فالحكم فيه كالحكم فى الزائد على الثلاث لأنه مكروه . اه مختصرا ١٢ .

(١) قال العينى مطابقته للترجمة من حيث أن حكم دخول الذباب فى حلق

والكفارة وافق المذهب ، وقول مجاهد[1] : لا شیء عليه كذلك فينفى القضاء والكفارة كما هو المذهب .

(باب السواك الرطب[2] واليابس للصائم)

الصائم كحكم الأكل ناسيا فى عدم وجوب القضاء ، وهذا التعليق وصله ابن أبي شيبة وبه قالت الأئمة الأربعة، وقال ابن المنذر: لم يحفظ عن غيرهم خلافه. وفى المحيط : لو دخل حلقه الذباب أو الدخان أو الغبار لم يفطر اه مختصراً . وقال الحافظ: نقل ابن المنذر الاتفاق على أن من دخل فى حلقه الذباب وهو صائم أن لا شیء عليه ، لكن نقل غيره عن أشهب أنه قال أحب إلى أن يقضى ، حكاه ابن التين اه ١٢ .

(١) والاختلاف فى مسألة الجماع ناسيا شهير بسط فى الأوجز ، وجملة ما فيه عن ابن رشد إذا جامع ناسيا لصومه فإن الشافعى وأبا حنيفة يقولان لا قضاء عليه ولا كفارة، وقال مالك: عليه القضاء دون الكفارة وقال أحمد وأهل الظاهر عليه القضاء والكفارة اه . وقال الحافظ فى الفتح: سئل عطاء عن رجل أصاب امرأته ناسيا فى رمضان ، قال لا ينسى هذا كله عليه القضاء ، وتابع عطاء على ذلك الأوزاعى ومالك وأحمد، وهو أحد الوجهين للشافعية، وفرق هؤلاء كلهم بين الأكل والجماع، وعن أحمد فى المشهور عنه تجب عليه الكفارة أيضا، وحجتهم قصور حالة المجامع ناسيا عن حالة الآكل ، وألحق به بعض الشافعية من أكل كثيرا لندور نسيان ذلك اه ١٢ .

(٢) هكذا فى النسخ الهندية بتعريف السواك ، ووقع فى نسخة الفتح باب سواك الرطب بتنكيره ، قال الحافظ كذا للأكثر وهو كقولهم مسجد الجامع، ووقع فى رواية الكشميهنى باب سواك الرطب واليابس ، وأشار بهذه الترجمة إلى الرد على من كره للصائم الإستياك بالسواك الرطب كالمالكية والشعبى ، وقد تقدم قبل بباب قياس ابن سيرين السواك الرطب على الماء الذى

وحاصل استدلاله بالآثار والروايات أنها مطلقة فلا تتقيد بغير الصائم .

قوله : (باب إذا توضأ فليستنشق بمنخره الماء) وهذا العموم مخصص بغير الصائم بملاحظة الروايات[١] الأخر . وروى[٢] أبو يعلى الموصلى فى مسنده الفطر مما دخل، مرفوعاً إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، وكذلك لا يسلم قول الحسن[٣] : لا بأس بالسعوط للصائم ، وذلك لأنه وإن كان صحيحا فى نفسه

يتمضمض به » ومنه تظهر النكتة فى إيراد حديث عثمان فى صفة الوضوء فى هذا الباب ، فإن فيه أنه تمضمض واستنشق . وقال من توضأ وضوئى هذا، ولم يفرق بين صائم ومفطر اه . قلت : وقد تقدم قريبا أن العلماء اختلفوا فى مسألة السواك على ستة أقوال ١٢ .

(١) فقد تقدم قريبا فى كلام الموفق حديث لقيط بن صبرة ، وقول الموفق إنه حديث صحيح ، وقال الحافظ قول المصنف : ولم يميز الصائم من غيره : قاله تفقها، وهو كذلك فى أصل الاستنشاق، لكن ورد تمييز الصائم من غيره فى المبالغة فى ذلك، كما رواه أصحاب السنن. وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لقيط بن صبرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له « بالغ فى الاستنشاق إلا أن تكون صائما » اهـ ١٢ .

(٢) قال الحافظ فى الدراية : حديث الفطر مما دخل رواه أبو يعلى من حديث عائشة مرفوعا « إنما الإفطار مما دخل وليس مما خرج » وفيه قصة ، ولعبد الرزاق عن ابن مسعود من قوله « إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر فى الصوم مما دخل وليس مما خرج » ، وأخرجه الطبرانى ، ولابن أبى شيبة عن ابن عباس من قوله « الفطر مما دخل وليس مما خرج » وذكره البخارى عنه تعليقا اهـ . قلت أخرجه البخارى فى باب الحجامة والقىء ، والقصة التى أشار إليها الحافظ ذكرها الزيلعى فى نصب الراية مفصلا ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قوله وقال الحسن الخ ، وصله ابن أبى شيبة نحوه ، وقال الكوفيون والأوزاعى وإسحاق يجب القضاء على من استعط ، وقال مالك والشافعى

إلا أنه لما تعذر التميز بين وصوله إلى الحلق وعدمه أقيم إدخال السعوط فى المنخرين مقام الوصول إلى الجوف، لكونه سبباً له ومفضياً إليه لا سيما ولا يتقرر مثل ذلك فى الدماغ، بل يتقطر إلى الجوف، فكان ذلك نظير إقامة الإيلاج مقام الإنزال لكونه مفضياً، وعدم الإطلاع على حقيقة الإنزال ونفسه يتغيب عن البصر. فكذلك ههنا، وكما أقيمت الرقدة مقام الخروج فى باب الوضوء، وعلى هذا فلو كان أحد يدرك بنوع من نوع الإدراك بوصول السعوط إلى الجوف وعدمه لا يحكم له ببقاء الصوم، كما لا يحكم ببقاء الطهارة، وعدم وجوب الغسل فى المسألتين المتقدمتين، وإن حصل العلم اليقينى

لا يجب إلا إن وصل الماء إلى حلقه اه. وقال الترمذى بعد ما أخرج حديث لقيط بن صبرة المذكور: وقد كره أهل العلم السعوط للصائم، ورأوا أن ذلك يفطره، وفى الحديث مايقوى قولهم اه. وقال الموفق: إنه يفطر بكل ماأدخله إلى جوفه أو بجوف فى جسده كدماغه وحلقه، ونحو ذلك مما ينفذ إلى معدته إذا وصل باختياره، وكان مما يمكنه التحرز منه، سواء وصل من الفم على العادة أو غير العادة كالوجور واللدود أومن الأنف كالسعوط أوغير ذلك من الفروعات التى ذكرها الموفق، ثم قال: فهذا كله يفطره لأنه واصل إلى جوفه باختياره فأشبه الأكل، ثم قال: وبهذا كله قال الشافعى، وقال مالك لا يفطر بالسعوط إلا أن ينزل إلى حلقه. واحتج له بأنه لم يصل إلى الحلق منه شىء أشبه مالم يصل إلى الدماغ ولا الجوف، ولنا أنه واصل إلى جوف الصائم باختياره فيفطره كما لو اصل إلى الحلق، اه مختصراً. وفى الدر المختار احتقن أو استعط فى أنفه شيئا أو كذا وكذا قضى فى الصور كلها فقط، قال ابن عابدين: قوله استعط، وعدم وجوب الكفارة فى ذلك هو الأصح لأنها موجب الإفطار صورة ومعنى. والصورة الابتلاع، وهى منعدمة والنفع المجرد عنها يوجب القضاء فقط اه ١٢.

لعدم خروج شيء من المقعدة والزب[١] ، وذلك لأن أحكام الشرع عامة ، ومثل ذلك جار فى قول المؤلف لعدم انتقاض الصوم باستنشاق الماء فى منخره، إلا أن يحمل على ما إذا لم يصل إلى ما فوق المنخر، وبقى خارج الدماغ ، فإنه حينئذ يوافق المذهب ، والله أعلم .

قوله (فإن ازدزد ريق العلك) لعل المراد بريقه ما نشأ منه بعد إدخاله فى الفم وليس[٢] فيه شيء من أجزاء العلك ، ولا يفسد به الصوم ، فأما إن قصد به ما اختلطت به أجزاء العلك فغير مسلم أن الصوم لا يفسد ، وذلك لما نقلنا قبل من الهداية من قوله عليه الصلاة والسلام « الفطر مما دخل » رواه أبو يعلى

---

(١) بضم الزاى وتشديد الموحدة. قال المجد: الزب بالضم: الذكر، أو خاص الإنسان اه ١٢ .

(٢) وهو كذلك ، فقد حكى الحافظ عن ابن المنذر: رخص فى مضغ العلك كثر العلماء إن كان لا يتحلب منه شيء ، فإن تحلب منه شيء فازدرده فالجمهور على أنه يفطر . قال الحافظ : العلك - بكسر المهملة وسكون اللام بعدها كاف - كل ما يمضغ ويبقى فى الفم كالمصطكى واللبان ، فإن كان يتحلب منه شيء فى الفم فيدخل الجوف فهو مفطر ، وإلا فهو مجفف ومعطش فيكره من هذه الحيثية اه . وفى العينى : وقال الشافعى يكره لأنه يجفف الفم ويعطش ، وإن وصل منه شيء إلى الجوف بطل الصوم اه . قال الموفق : قال إسحاق بن منصور: قلت لأحمد : الصائم يمضغ العلك ؟ : قال لا ، وقال أصحابنا العلك ضربان : أحدهما ما يتحلل منه أجزاء وهو الرديء الذى إذا مضغه يتحلل، فلا يجوز مضغه إلا أن لا يبلع ريقه ، فإن فعل فنزل إلى حلقه منه شيء أفطر به ، والثانى العلك القوى الذى كلما مضغه صلب وقوى ، فهذا يكره مضغه ولا يحرم ، وممن كرهه النخعى والشافعى وأصحاب الرأى، وذلك لأنه يحلب الفم ويجمع الريق ويورث

الموصلی فی مسنده ، ولاشك أنه داخل ، وليس مما هو معفو كالريق والمخاط فيفسد به الصوم .

قوله : (وبه قال ابن مسعود) الظاهر[1] أن ابن مسعود وأبا هريرة لا يوجبان القضاء أيضاً كما يدل عليه تقابل القولين ، ولكنه بعيد منهما فيقال إنه ليس بينهما تقابل، وإنما نقل المؤلف ما نقل عن كل منهم بلفظه وإن كان المآل[1] واحداً .

قوله : (إذا قاء فلا يفطر) وإنما فرق بين[3] من ذرعه القيء ومن استقاء

العطش ، ورخصت عائشة فی مضغه . وبه قال عطاء إلى آخر ما ذكره ١٢ .

(١) كتب الشيخ قدس سره بين السطور على قوله الظاهر الخ وهذا مما يجب الفحص عنه اه . وقد قال الحافظ : قوله وبه قال ابن مسعود ، أی بما دل عليه حديث أبی هريرة وأثر ابن مسعود وصله البيهقی ورويناه عاليا فی جزء هلال الحفار عن المغيرة اليشكری قال: حدثت أن عبد الله بن مسعود قال من أفطر يوماً من رمضان لم يجزه صيام الدهر حتى يلقى الله، فإن شاء غفر له وإن شاء عذبه، ووصله عبد الرزاق وابن أبی شيبة من وجه آخر عن المغيرة عن فلان بن الحارث عن ابن مسعود ، ووصله الطبرانی والبيهقی أيضاً من وجه آخر عن عرفجة قال : قال عبد الله بن مسعود : من أفطر يوما فی رمضان متعمدا من غير علة ثم قضى طول الدهر لم يقبل منه ، وبهذا الإسناد عن علی مثله . وذكر ابن حزم من طريق ابن المبارك بإسناد له فيه انقطاع أن أبا بكر الصديق قال لعمر بن الخطاب فيما أوصاه به : من صام شهر رمضان فی غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع اه ١٢ .

(٢) وعلى هذا فيكون معنى قول ابن مسعود وأبی هريرة إن فضيلة الأداء لا تحصل بالقضاء ولو صام الدهر كما تقدم قريبا من كلام ابن المنير والطحاوی وغيرهما فی الحديث المرفوع ، وأنت خبير بأنه لا ينافی إيجاب القضاء ١٢ .

(٣) قال الحافظ : أما القیء فذهب الجمهور إلى التفرقة بين من سبقه فلا يفطر ،

عمداً لأن فى الأول أمنا[١] من أن يرجع إلى الجوف ثانيا لكون الطبيعة نفسها دافعة ، فلا يحتمل العود ، بخلاف من استقاء عمداً فإن الطبيعة تضن بالمدفوع فيحتمل العود ، وفيه تفصيل[٢] محله كتب الفقه .

وبين من تعمده فيفطر ، ونقل ابن المنذر الإجماع على بطلان الصوم بتعمد القيء ، لكن نقل ابن بطال عن ابن عباس وابن مسعود لا يفطر مطلقا ، وهى إحدى روايتين عن مالك ، وارتكب عطاء والأوزاعى وأبو ثور ، فقالوا : يقضى ويكفر ، ونقل ابن المنذر أيضاً الإجماع على ترك القضاء على من ذرعه القيء ولم يتعمده إلا فى إحدى الروايات عن الحسن ، انتهى مختصراً . قلت : وأخرج مالك فى موطأه عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول: من استقاء وهو صائم فعليه القضاء ومن ذرعه القيء فليس عليه القضاء ، وبسط الكلام على ذلك فى الأوجز ، وفيه عن المغنى : من استقاء فعليه القضاء ، ومن ذرعه فلا شيء عليه ، وهذا قول عامة أهل العلم ، قال الخطابى : لا أعلم بين أهل العلم فيه اختلافاً اه . وقد روى البخارى فى التاريخ الكبير وأصحاب السنن عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم من ذرعه القيء وهو صائم فليس عليه القضاء ، ومن استقاء فليقض ، وبسط فى الأوجز الكلام على تصحيح الحديث وتضعيفه والروايات فى ذلك فارجع إليه لو شئت التفصيل .

(١) وبذلك جزم العلماء ، وفى الأوجز عن الباجى : الدليل على وجوب ذلك أن المتعمد للقيء والمكره لنفسه عليه لا يسلم فى الغالب من رجوع شيء إلى حلقه فيقع به فطره ، فلما كان ذلك الغالب من حاله حمل سائره على ذلك انتهى ١٢ .

(٢) ففى الأوجز وفى صورة الإعادة فروع وأقوال كثيرة محلها كتب الفروع .

قوله : (ثم قال الله أعلم) إنما قال ذلك(١) لما خفى عليه وجه الإفطار بالحجامة ، وقد يأبى عنه الأصل وهو أنه من الدخول لا الخروج ، أو لأنه لما لاحت له حجة أخرى دالة على عدم الفساد، تردد فى ترجيح إحداهما ، وأن أيتهما ناسخة وأيتهما منسوخة .

قال ابن عابدين : تتفرع على أربع وعشرين صورة لأنه إما أن يقىء أو يستقىء، وفى كل إما أن يملأ الفم أودونه . وكل من الأربعة إما إن خرج أوعاد أوأعاده وكل إما ذاكر لصومه أولا ، إلى آخر ما فى الأوجز ١٢ .

(١) بسط الحافظ الكلام على تخريج رواية الحسن ثم قال : الظاهر من السياق أن الحسن كان يشك فى رفعه وكأنه حصل له بعد الجزم تردد، وحمل الكرمانى جزمه على وثوقه بخبر من أخبره به وتردده لكونه خبر واحد فلا يفيد اليقين ، وهو حمل فى غاية البعد اه . قلت : ونص الكرمانى قوله الله أعلم فإن قلت : هذا يستعمل فى مقام التردد ، ولفظ نعم حيث قال أولا يدل على الجزم ،قلت: جزم به حيث سمعه مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم وحيث كان خبر الواحد غير مفيد لليقين أظهر التردد فيه أو حصل له بعد الجزم تردد ، أو لا يلزم أن يكون استعماله للتردد . اه . وتعقب العينى على كلام الحافظ إذ قال بعد قول الحافظ وهو حمل فى غاية البعد: استبعاده فى غاية البعد لأن من سمع خبرا مرفوعا إلى النبى صلى الله عليه وسلم من رواة ثقات يجزم بصحته ثم إذا نظر إلى كونه خبرا واحدا وأنه لا يفيد اليقين يحصل له التردد بلا شك،وقد أجاب الكرمانى بثلاثة أجوبة،فجاء هذا القائل واستبعد أحد الأجوبة من غير بيان وجه البعد، وسكت عن الآخرين اه . وأنت خبير بأن استبعاد الحافظ واضح، فإنه يؤدى إلى التردد فى جميع أخبار الآحاد . ولا شك فى أن ما أفاد الشيخ قدس سره فى وجه التردد أوجه مما قاله الكرمانى كما هو ظاهر ، وتقدم حكم القىء ، ومسألة الحجامة خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز ، والحجامة يفطر بها الحاجم والمحجوم عند أحمد

قوله : (يا رسول الله: الشمس(١)) أراد بها بقاء أثرها دون ذاتها ، وظن أنه صلى الله عليه وسلم لم يسمع إلى ما قاله الرجل ولم يفكر إلى الشمس والضياء، ثم لما كرر النبي صلى الله عليه وسلم عليه المقالة علم أنه إنما يقوله علما ويأمره قصدا وحتما .

وإسحاق وداود الظاهرى وغيرهم بسطت أسماؤهم فى الأوجز ، ولم يوجب بها الكفارة إلا عطاء وحده ، وفى رواية لأحمد إن كان عالما بالنهى فعليه الكفارة ، وقال الأئمة الثلاثة الباقية وغيرهم من العلماء الذين بسطت أسماؤهم فى الأوجز : إنها لا تفطر ، وحملوا الحديث على احتمال الضعف، ولذا قالوا بكراهة الحجامة لكل من يخاف الضعف على نفسه ، ويؤيدهم ما روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه كان يحتجم وهو صائم فى رمضان وغيره، اه ملخصا من الأوجز

ثم لايذهب عليك ماقال الحافظ : قال الزين بن المنير : جمع ـ أى البخارى ـ بين القىء والحجامة مع تغايرهما . وعادته تفريق التراجم إذا نظمها خبر واحد فضلا عن خبرين، وإنما صنع ذلك لاتحاد مأخذهما لأنهما إخراج والإخراج لا يقتضى الإفطار ، وقد أومأ ابن عباس إلى ذلك كما سيأتى ، ولم يذكر المصنف حكم ذلك، ولكن إيراده الآثار المذكورة يشعر بأنه يرى عدم الإفطار بهما ، اه. قلت : هو كذلك فإن عادة البخارى المعروفة كما يظهر من النظر إلى كتابه تفريق التراجم على حديث واحد كما تقدم فى الأصل السبعين ، وههنا جمع بين المسألتين المختلفتين فى باب واحد ، ونبه بذلك إلى اتحاد دليلهما ، وهذا أيضاً من جدته وجودة طبعه رضى الله تعالى عنه وأرضاه ١٢ .

(١) قال الحافظ قوله: الشمس بالرفع ويجوز النصب، وتوجيههما ظاهر ، اه. قال القسطلانى: قوله الشمس باقية أى نورها، أوالشمس وقع خبر مبتدأ محذوف، أى هذا الشمس ، ولغير أبى ذر : والشمس بالنصب ، أى انظر الشمس ، ظن

قوله : (فأفطر حتى قدم مكة) ثم قد تبين للصحابة رضى الله تعالى عنهم أن فطره هذا ليس نسخا لما كان قبل من(١) جواز الصوم ، سواء كان علمهم هذا

أن بقاء النور وإن غاب القرص مانع من الإفطار، اه . قال العينى : قوله الشمس، أى هذه الشمس ما غربت الآن ، وهذا ظن منه أن الفطر لا يحل إلا بعد ذلك لما رأى من ضوء الشمس ساطعا وإن كان جرمها غائبا، يؤيده قوله : « إن عليك نهارا » ، وهو معنى لو أمسيت فى رواية أحمد ، أى تأخرت حتى يدخل المساء وتكريره المراجعة لغلبة اعتقاده أن ذلك نهار يحرم فيه الأكل مع تجويزه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينظر إلى ذلك الضوء نظراً تاما ، فقصد زيادة الإعلام فأعرض صلى الله عليه وسلم عن الضوء ، واعتبر غيبوبة الشمس ، ثم بين مايعتبره من لم يتمكن من رؤية جرم وهو إقبال الظلمة من المشرق فإنها لا تقبل منه إلا وقد سقط القرص ، اه . قلت : وحديث ابن أبى أوفى هذا سيأتى فى باب يفطر بما تيسر بلفظ آخر ، قال : سرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صائم فلما غربت قال : « انزل فاجدح لنا » ، قال : يا رسول الله لو أمسيت، قال: « انزل فاجدح لنا» ، قال: يارسول الله إن عليك نهارا ، قال : « انزل فاجدح لنا » ، فنزل فجدح، الحديث ، قال الحافظ : قوله إن عليك نهارا يحتمل أن يكون المذكور كان يرى كثرة الضوء من شدة الصحو فيظن أن الشمس لم تغرب . ويقول : لعلها غطاها شيء من جبل ونحوه . أو كان هناك غيم فلم يتحقق غروب الشمس ، وأما قول الراوى : وغربت الشمس ، فإخبار منه بما فى نفس الأمر ، اه . ولا يبعد عندى أن الشمس لم تغرب بعد لكنه قد قاربت الغروب ، ورأى النبي صلى الله عليه وسلم أنها تغرب إلى أن يجدح ، ورأى الصحابى أنها لم تغرب بعد ١٢ .

(١) فإن مقتضى كون الإفطار آخر الفعلين من رسول الله صلى الله عليه

مستنداً إلى قرائن مستنبطة من المقام أولما صامه وصاموه بعد ذلك فى أسفارهم، فكان العمل على جواز الأمرين(١) معا عند العلماء رحمهم الله تعالى أجمعين .

وسلم فى حديث الباب أن يكون الإفطار ناسخا للصوم ، كما أخرجه مالك فى الموطأ عن ابن شهاب عن عبيد الله عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج إلى مكة عام الفتح فى رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم أفطر فأفطر الناس معه ، وكانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى الأوجز: هذا قول الزهرى كما وقع فى الصحيحين ، قال الحافظ: ووقعت هذه الزيادة مدرجة عند مسلم ، قال سفيان : لا أدرى من قول من هو، وقد بينا أنه من قول الزهرى ، وبذلك جزم البخارى فى الجهاد ، وقد استدل بالحديث على ثلاث مسائل اختلافية : الأولى ما يقال: إن الزهرى أشار بهذا القول إلى أن الصوم فى السفر منسوخ . وفى مسلم عن يونس قال ابن شهاب: وكانوا يتبعون الأحدث من أمره ويرونه الناسخ المحكم ، إلى آخر ما بسط فى الأوجز، وبسط فيه أيضاً اختلاف العلماء فى مسألة الصوم فى السفر ، وذكر فيه سبعة مسالك العلماء الأول : التخيير ، والثانى : أن الإفطار أفضل ، وهو مختار أحمد كما فى المغنى ، الثالث : أن الصوم فى السفر لا يجزئ فإن صام وجب قضاؤه فى الحضر لقوله تعالى : « فعدة من أيام أخر » ، وهذا قول بعض أهل الظاهر ، وحكى عن بعض السلف، الرابع: أن الصوم فى السفر أفضل، وبه قال أبو حنيفة والشافعى ومالك ، الخامس : أفضلهما أيسرهما ، السادس : أن من يكون مقيما فى أول الشهر لا يجوز له الإفطار وإنما يجوز لمن يكون مسافرا عند الاستهلال، السابع : إذا أراد السفر يفطر فى الحضر ، اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أسماء القائلين بهذه المسالك ١٢ .

(١) وإلى ذلك أشار ابن عباس فى حديث الباب إذ قال : قد صام رسول الله

(قال سليمان فقال الحكم وسلمة الخ) يعني بذلك[1] أن سليمان كما سمعه من مسلم فكذلك سمعه من الحكم وسلمة أيضا في هذا المجلس بعينه ، غير أن مسلما حدثه عن سعيد وهما حدثاه عن مجاهد ، ثم أورد البخاری تعليقا رواية أبي خالد[2] وهي دالة على أن كلا منهم سمعه من كل منهم .

صلى الله عليه وسلم وأفطر ، فمن شاء صام ، ومن شاء أفطر ، وإلى ذلك أشار البخاری في باب : لم يعب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بعضهم بعضا في الصوم والإفطار ، وأخرج حديث أنس « كنا نسافر مع النبي صلى الله عليه وسلم فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ۱۲ .

(۱) قال الحافظ : قوله قال سليمان هو الأعمش يعني بالإسناد المذكور أولا ، والحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل ، والحاصل أن الأعمش سمع هذا الحديث من ثلاثة أنفس في مجلس واحد من مسلم البطين أولا عن سعيد بن جبير ، ثم من الحكم وسلمة عن مجاهد ، وقد خالف زائدة في ذلك أبو خالد الأحمر كما سيأتي اه .

(۲) قال الحافظ : قوله ويذكر عن أبي خالد ، محصله أن أبا خالد جمع بين شيوخ الأعمش الثلاثة ، فحدث به عنه عنهم عن شيوخ ثلاثة ، وظاهره أنه عند كل منهم ، ويحتمل أن يكون أراد به اللف والنشر بغير ترتيب ، فيكون شيخ الحكم عطاء وشيخ البطين سعيد بن جبير وشيخ سلمة مجاهداً ، ويؤيده أن النسائي أخرجه من طريق عبد الرحمن بن مغراء عن الأعمش مفصلا هكذا ، وهو يقوى رواية أبي خالد إلى آخر ما بسطه الحافظ ، وحكى العيني قول الحافظ : يحتمل أن يكون اللف والنشر بغير ترتيب ، ثم قال : قال الكرماني فإن قلت هؤلاء الثلاثة رووا عن الثلاثة ، أو هو على سبيل التوزيع بأن يروى بعضهم عن بعض ، قلت : المتبادر إلى الذهن رواية الكل عن الكل اه . قال العيني : حق

قوله : (وعليها صوم خمسة عشر يوما) فإما أن يجاب[1] بتعدد القصة

الكلام الذى تقتضيه العبارة ماقاله الكرمانى ووصله الترمذى: نا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر عن الأعمش عن سلمة بن كهيل ومسلم البطين عن سعيد ابن جبير وعطاء ومجاهد عن ابن عباس قال : « جاءت امرأة إلى النبى صلى الله عليه وسلم » الحديث ، قال الترمذى حديث حسن صحيح ، ورواه النسائى وابن ماجه وابن خزيمة والدارقطنى كذلك ، ورواه مسلم : حدثنا أبو سعيد الأشج نا أبو خالد الأحمر نا الأعمش عن سلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة ومسلم البطين عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء عن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم بهذا الحديث ، اه مختصرا من العينى ١٢ .

(١) قال الحافظ: قوله عليها صوم شهر ، هكذا فى أكثر الروايات، وفى رواية أبى حريز خمسة عشر يوما ، وفى رواية أبى خالد شهرين متتابعين ، وروايته تقتضى أن لا يكون الذى عليها صوم شهر رمضان ، بخلاف رواية غيره فإنها محتملة ، إلا رواية زيد بن أبى أنيسة فقال : إن عليها صوم نذر ، وقد ادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فمنهم من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال رجل ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، فنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج ، لما تقدم فى آخر الحج ، والذى يظهر أنهما قصتان ، ويؤيده أن السائلة فى نذر الصوم خثعمية كما فى رواية أبى حريز المعلقة والسائلة عن نذر الحج جهنية كما تقدم فى موضعه ، وقد قدمنا فى أواخر الحج أن مسلما روى من حديث بريدة أن امرأة سألت عن الحج وعن الصوم معاً . وأما الاختلاف فى كون السائل رجلا أو امرأة ، والمسئول عنه اختاً أو أما فلا يقدح فى موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض منه مشروعية الصوم أو الحج عن الميت ، ولا اضطراب فى ذلك اه .

أو يقال ذكر العدد لا ينفي ما فوقه ، فلا منافاة بين[1] الروايتين .

قوله : (إذا أقبل الليل من ههنا الخ) والعبرة إنما هو لارتفاع الظلام من المشرق إلى حيث يوازي رأس الرائي[2] والله أعلم . وإنما قال النبي صلى الله عليه وسلم دفعا لما ظهر من حال الرجل أنه لابد عنده من اشتداد الظلمة .

وقال القسطلاني : وهذا الاختلاف من قوله امرأة ورجل وشهر وشهران وخمسة عشر يوما يحمل على اختلاف وقائع ، وفيه جواز الصوم عن الميت اه. قلت : والاختلاف في مسألة الصوم عن الميت شهير بسط في الأوجز ، وحكى فيه عن العيني ستة مذاهب للعلماء ، وجملة ما فيه عن الزرقاني قوله : لا يصوم أحد عن أحد ، هو إجماع في الصلاة ولو تطوعا عن حي أو ميت ، أما الصيام عن الميت ، فكذلك عند الجمهور منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي في الجديد وأحمد ، وذهبت طائفة من السلف وأحمد في رواية الشافعي إلى أنه يستحب لوارثه أن يصوم عنه ويبرأ به الميت ، ورجحه النووي ، قلت : لم يقل به الشافعي في القديم أيضا بل علق القول به على صحة الحديث ، وقال أحمد وإسحق لا يصام عنه إلا النذر ، وذهب داود الظاهري إلى إباحة الصيام عن الميت مطلقا سواء كان عن رمضان أو كفارة أو نذر ، اه ملخصا من الأوجز . وبسط فيه أقوال العلماء والكلام على الدلائل ١٢ .

(١) وكتب مولانا محمد حسن المكي في تقريره : قوله وجاء رجل وكان معه امرأة أيضا ، وكان الميت أختهما أطلقا عليها الأم مجازا لكبرها عنهما ، وكان عليها خمسة عشر يوما نذرا وخمسة عشر يوما قضاء ، فكان بمجموعهما شهرا . فاندفع التعارض اهـ.

(٢) أي من جهة المشرق على الظاهر ، كما يدل عليه قوله ارتفاع الظلمة ، وقال العيني : قوله « إذا رأيتم الليل أقبل من ههنا » أي من جهة المشرق ، فإن

قوله : (بد من قضاء) ولعله علم بذلك[1] بعد مقالته التى قالها لمعمر .

قلت : ما الحكمة فى قوله « إذا أقبل الليل من ههنا » وفى لفظ مسلم « إذا رأيتم الليل قد أقبل من ههنا » وفى لفظ الترمذى عن عمر بن الخطاب « إذا أقبل الليل وأدبر النهار وغربت الشمس فقد أفطرت » والإقبال والإدبار والغروب متلازمة ، أجاب القاضى عياض بأنه قد لا يتفق مشاهدة عين الغروب ويشاهد هجوم الظلمة حتى يتيقن الغروب بذلك فيحل الإفطار ، وقال شيخنا : الظاهر إن أريد أحد هذه الأمور الثلاثة فإنه يعرف انقضاء النهار برؤية بعضها ، ويؤيده اقتصاره فى حديث ابن أبى أوفى على إقبال الليل فقط وقد يكون الغيم فى المشرق دون المغرب أو عكسه ، وقد يشاهد مغيب الشمس فلا يحتاج معه إلى أمر آخر اه . وقال الحافظ قوله أقبل الليل ، المراد به وجود الظلمة حسا ، وذكر فى هذا الحديث ثلاثة أمور لأنها وإن كانت متلازمة فى الأصل لكنها قد تكون فى الظاهر غير متلازمة . فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقباله حقيقة ، بل لوجود أمر يغطى ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثم قيد بقوله « غربت الشمس » إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنهما بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك فى الحديث الثانى ، فيحتمل أن ينزل على حالين ، أما حيث ذكرها ففى حال الغيم مثلا ، وأما حيث لم يذكرها ففى حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا فى حالة واحدة وحفظ أحد الراويين مالم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معا لإمكان وجود أحدهما مع عدم تحقق الغروب قاله القاضى عياض ، وقال شيخنا فى شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة لأنه يعرف انقضاء النهار بأحدها ويؤيده الاقتصار فى رواية ابن أبى أوفى على إقبال الليل اه ١٢ .

(١) هذا أفاده الشيخ ظاهر . وقال الحافظ : قوله قبل هشام ، وفى رواية

. . . .

أبى داود قال أبو أسامة قلت لهشام ، وكذا أخرجه ابن أبى شيبة فى مصنفه وأحمد فى مسنده عن أبى أسامة ، وقوله قال معمر الخ ، هذا التعليق وصله عبد بن حميد : أنا عبد الرزاق أنا معمر سمعت هشام بن عروة فذكر الحديث وفى آخره : فقال إنسان لهشام: أقضوا أم لا ؟ ، قال: لا أدرى ، وظاهر هذه الرواية تعارض التى قبلها لكن يجمع بأن جزمه بالقضاء محمول على أنه استند فيه إلى دليل آخر ، وأما حديث أسماء فلا يحفظ فيه إثبات القضاء ولا نفيه ، وقد اختلف فى هذه المسألة فذهب الجمهور إلى إيجاب القضاء ، واختلف عن عمر فروى ابن أبى شيبة وغيره من طريق زيد بن وهب عنه ترك القضاء ، ولفظه : فقال عمر لم نقض ، والله ما يجانفنا الإثم ، وروى مالك من وجه آخر عن عمر أنه قال لما أفطر ثم طلعت الشمس : الخطب يسير وقد اجتهدنا ، وزاد عبد الرزاق فى روايته من هذا الوجه نقضى يوما ، وله من طريق على ابن حمزة عن أبيه نحوه ، ورواه سعيد بن منصور وفيه . « فقال من أفطر منكم فليصم مكانه ، وجاء ترك القضاء عن مجاهد والحسن ، وبه قال أحمد وإسحق فى رواية ، واختاره ابن خزيمة . فقال قول هشام لابد من القضاء لم يسنده ، ولم يتبين عندى أن عليهم قضاء ، ويرجح الأول أنه لو غم هلال رمضان فأصبحوا مفطرين ، ثم تبين أن ذلك اليوم من رمضان فالقضاء واجب بالاتفاق، فكذلك هذا. اه مختصرا. قلت: وبسط الكلام على المسألة فى الأوجز وفيه عن المغنى إن أكل يظن أن الفجر لم يطلع وقد كان طلع ، أو أفطر يظن أن الشمس قد غابت ولم تغب ، فعليه القضاء ، وهو قول أكثر الفقهاء وغيرهم منهم الأئمة الأربعة ، قال العينى : وأوجب أحمد الكفارة فى الجماع ، وذهب جماعة إلى عدم القضاء آخذا بما ورد فى بعض طرق قصة عمر أنه قال لانقضى ، لكن قال

قوله : (إذا كان أوفق له) متعلق بقوله ليفطر[١] .

قوله : (يا ليتني قبلت رخصة) يعني بذلك أني لو تركت ما كنت عليه في زمنه[٢] صلى الله عليه وسلم

ابن عبد البر وغيره هي رواية ضعيفة والصواب رواية الإثبات ، وغلطوا زيد ابن وهب الراوي في هذه الرواية المخالفة لبقية الروايات ، قلت : أما وجوب الكفارة فعند الحنفية فيه تفصيل بسطه أهل الفروع ، ففي الدر المختار تسحر أو أفطر يظن اليوم ليلا والحال أن الفجر طالع أو الشمس لم تغب،ويكفي الشك في الأول دون الثاني عملا بالأصل فيهما والمسألة تتفرع على ستة وثلاثين ، اه ملخصا من الأوجز ١٢ .

(١) قال القسطلاني قوله إذا كان أي الإفطار أوفق له بالواو ، وقال الحافظ : ويروى أرفق بالراء بدل الواو ، والضمير في له المقسم عليه ، أي إذا كان المقسم عليه معذوراً ومفهومه عدم الجواز ووجوب القضاء على من تعمد بغير سبب ، وقال البرماوي كالكرماني : المعنى يفطر إذا كان الإفطار للمقسم الذي هو صاحب الطعام ، فإذا متعلقة بما استلزمه قوله لم ير عليه قضاء من جواز إفطاره اه . قلت : ومسألة قضاء التطوع خلافية شهيرة بسطت في الأوجز ، وحاصل مافيه أنه لا قضاء عليه عند الشافعي ،وهو مشهور مذهب أحمد ، وعن أحمد رواية أخرى أنه يجب القضاء مطلقا ، وهو مذهب الحنفية . ومذهب مالك الجواز ، وعدم القضاء بعذر ، والمنع وإثبات القضاء من غير عذر ، انتهى ملخصاً من الأوجز ١٢ .

(٢) فإن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كان يشق عليهم ترك الفعل الذي فارقوا عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ،كما هو معروف من دأبهم في روايات كثيرة ، منها قول عائشة رضي الله تعالى عنها في الدفع عن المزدلفة ، لأن أكون

كان ذلك حورا بعد[1] كور. وإن أردت الدوام عليه شق على لكبر سنى وسقوط قوتى

قوله : (قلت يا رسول الله) وجواب النداء محذوف[2] يكتفى عنه بقرينة المقام وبلهجة المتكلم ، ومثل هذا كثير فى المخاطبات

(باب صيام البيض

استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم كما استأذنت سودة أحب إلى من مفروح به ، وغير ذلك من الروايات ١٢ .

(١) وقد تعوذ النبي صلى الله عليه وسلم من الحور بعد الكور ، قال صاحب المجمع أى من النقصان بعد الزيادة ، وقيل : من فساد أمورنا بعد صلاحها ، وقيل : من الرجوع عن الجماعة بعد أن كنا منهم . وأصله من نقض العمامة بعد لفها اه . وفى هامش الحصن : الحور - بفتح الحاء المهملة وسكون الواو - النقصان بعد الكور - بالوزن السابق - أى الزيادة ، وقيل : من الشذوذ بعد الجماعة ، أو من الفساد بعد الصلاح ، أو من القلة بعد الكثرة ، أو من الإيمان إلى الكفر ، أو من الطاعة إلى المعصية ، أو من الحضور إلى الغيبة ، من كار عمامته إذا لفها على رأسه فاجتمعت ، وإذا نقضها فانفرقت ، اه ملخصاً ١٢ .

(٢) قال العينى : فإن قلت : أين الجواب ، وكيف يقع لفظ يا رسول الله جواباً ؟ قلت : الجواب محذوف تقديره لا يكفينى الثلاثة يا رسول الله ، وكذلك يقدر فى البواقى اه . وهكذا قدر المحذوف غير واحد من الشراح ، والأوجه عندى فى تقدير المحذوف : هذا قليل جداً يا رسول الله ، واللهجة أنسب لهذا المحذوف ١٢ .

(٣) قال الحافظ : قيل المراد بالبيض الليالى ، وهى التى يكون فيها القمر من أول الليل إلى آخره ، حتى قال الجواليقى : من قال الأيام البيض فجعل البيض صفة الأيام فقد أخطأ ، وفيه نظر لأن اليوم الكامل هو النهار بليلته ، وليس

. . . .

فى الشهر يوم أبيض كله إلا هذه الأيام لأن ليلها أبيض ، فصح قول الأيام البيض على الوصف ، وحكى ابن بزيزة فى تسميتها بيضا أقوالا أخر مستندة إلى أقوال واهية اهـ . قلت : وتعقب العينى على قول الحافظ فيه نظر ، فقال : هذا كلام واه لأن اليوم الكامل فى اللغة عبارة عن طلوع الشمس إلى غروبها ، وفى الشرع عن طلوع الفجر ، وليس لليلة دخل فى حد النهار ، ثم قال بعد بسط شىء من الكلام : إن القول ما قاله الجواليقى اهـ . وذكر القسطلانى فى كلام الحافظ وتعقب العينى عليه ، ثم قال : وهذا الذى قاله فى الفتح سبقه إليه ابن المنير فقال : وأنكر بعض اللغويين أن يقال الأيام البيض ، وقال : إنما هى الليالى البيض ، وإلا فالأيام كلها بيض ، وهذا وهم منه والحديث يرد عليه ، أى ما ذكره ابن بطال عن عبد الملك بن المنهال عن أبيه قال : أمرنى النبى صلى الله عليه وسلم بالأيام البيض . وقال : هو صوم الدهر ، إلى آخر ما بسطه القسطلانى ، قلت : لو سلم تخصيص اليوم بالنهار فالتوجيه واضح ، أى أيام الليالى البيض ، ولا ضير فيه ، ثم قال الحافظ : وقال شيخنا فى شرح الترمذى : حاصل الخلاف فى تعيين البيض تسعة أقوال : أحدها : لا تتعين بل يكره تعيينها فيستحب صوم ثلاثة أيام من الشهر غير معينة ، وهو المعروف من مذهب مالك حكاه القرطبى ، الثانى : أول ثلاثة من الشهر ، قاله الحسن البصرى ، الثالث : أولها الثانى عشر ، وحكى ذلك عن قوم ، الرابع : أولها الثالث عشر ، وهو قول الجمهور كما سيأتى ، الخامس : أولها أول سبت من أول الشهر ، ثم من أول الثلاثاء من الشهر الذى يليه وهكذا ، وهو اختيار عائشة رضى الله تعالى عنها فى آخرين ، السادس : أول خميس ثم اثنين ثم خميس ، السابع : أول اثنين ثم خميس ثم اثنين ، الثامن : أول يوم والعاشر والعشرون ، وروى ذلك عن أبى الدرداء ،

التاسع : أول كل عشر عن ابن شبعان المالكی ، قال الحافظ : بقی قول آخر وهو آخر ثلاثة من الشهر ، وهو قول إبراهيم النخعی فتمت عشرة، انتهی كلام الحافظ مع زيادة من العينی. وذكر القسطلانی الروايات المؤيدة لهذه الأقوال .

ثم ماقال الإمام البخاری فی الترجمة ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة إشارة منه إلی ترجيح هذا القول من الأقوال العشرة المذكورة، وهو قول الجمهور، وقال العينی : حكی النووی فی شرح مسلم الاتفاق علی استحباب صيام الأيام البيض، وهی الثلاثة من الثالث عشر وقيل من الثانی عشر ،وقال شيخنا فيما حكاه من الاتفاق نظر، فقد روی ابن القاسم عن مالك فی المجموعة أنه سئل عن صيام أيام الغر فقال: ماهذا ببلدنا، وكره تعمد صومها، وقال: الأيام كلها لله تعالی، واستحب ابن حبيب صومها ، وقال : أراه صيام الدهر . اه مختصرا . وقال القسطلانی : وروی عن مالك أنه كان يصومها وأنه كتب إلی الرشيد يحضه علی صومها، قال ابن رشد : وإنما كرهها لسرعة أخذ الناس بمذهبه ، فيظن الجاهل وجوبها ، والمشهور من مذهبه استحباب ثلاثة أيام من كل شهر وكراهة كونها البيض ، لأنه كان يفر من التحديد ، اه . قلت : والأئمة الثلاثة الآخر علی استحبابها . وقال العينی : وهو قول أكثر أهل العلم، وبه قال عمر بن الخطاب وابن مسعود وأبو ذر وآخرون من التابعين والشافعی وأصحابه وابن حبيب من المالكية وأبو حنيفة وصاحباه وأحمد وإسحاق ، اه . وقال الخرقی : وأيام البيض التی حض رسول الله صلی الله عليه وسلم علی صيامها هی الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ، قال الموفق : جملة ذلك أن صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب لا نعلم فيه خلافا . ويستحب أن يجعل هذه الثلاثة أيام البيض لما روی أبو ذر قال : قال رسول الله صلی الله عليه ، إذا صمت من الشهر فصم ثلاث عشرة وأربع عشرة

ثم إن إيراد المؤلف ما أورد (١) فيه من الرواية دال على أنه حمل المطلق على المقيد فكانت الترجمة تفسيرا لمراد الرواية .

وخمس عشرة ، أخرجه الترمذى وقال : حديث حسن ، وروى النسائى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لأعرابى قال إنى صائم، قال: «صوم ماذا ؟» قال صوم ثلاثة أيام من الشهر قال : « إن كنت صائماً فعليك بالغر البيض : ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة» وعن ملحان القيسى قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة ، وقال هو كهيئة الدهر ، أخرجه أبو داود آه . قلت : وسيأتى شىء من الروايات فى ذلك قريبا ١٢ .

(١) قال الحافظ قال الإسماعيلى وابن بطال وغيرهما ليس فى الحديث الذى أورده البخارى فى هذا الباب ما يطابق الترجمة ، لأن الحديث مطلق فى ثلاثة أيام من كل شهر ، والبيض مقيدة بما ذكر ، وأجيب بأن البخارى جرى على عادته فى الإيماء إلى ما ورد فى بعض طرق الحديث ، وهو ما رواه أحمد والنسائى وصححه ابن حبان من طريق موسى بن طلحة عن أبى هريرة قال : جاء أعرابى إلى النبى صلى الله عليه وسلم بأرنب قد شواها ، فأمرهم أن يأكلوا وأمسك الأعرابى ، فقال : « ما منعك أن تأكل » فقال إنى أصوم ثلاثة أيام من كل شهر . قال : « إن كنت صائما فصم الغر » أى البيض ، وهذا الحديث اختلف فيه موسى بن طلحة اختلافا كثيرا بينه الدارقطنى ، وفى بعض طرقه عند النسائى : « إن كنت صائما فصم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة » وجاء تقييدها أيضا فى حديث قتادة بن ملحان ، ويقال ابن منهال، عند أصحاب السنن بلفظ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نصوم البيض ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة . وقال : « هى كهيئة الدهر »

. . . .

وللنسائي من حديث جرير مرفوعاً « صيام ثلاثة أيام صيام الدهر أيام البيض صبيحة ثلاث عشرة » الحديث ، وإسناده حسن ، وكأن البخاري أشار بالترجمة إلى أن وصية أبي هريرة لا تختص به ، وأما ما رواه أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة من حديث ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر ، وما روى أبو داود والنسائي من حديث حفصة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام الإثنين والخميس والإثنين من الجمعة الأخرى ، فقد جمع بينهما وما قبلهما البيهقي بما أخرجه مسلم من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام ما يبالي من أي الشهر صام ، قال فكل من رآه فعل نوعا ذكره ، وعائشة رضي الله عنها رأت جميع ذلك وغيره فأطلقت ، والذي يظهر أن الذي أمر به وحث عليه ووصى به أولى من غيره ، وأما هو فلعله كان يعرض له ما يشغله عن مراعاة ذلك ، أو كان يفعل ذلك لبيان الجواز ، وكل ذلك في حقه أفضل ، وتترجح البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشيء أعدله ، ولأن الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق الكسوف صادف الذي يعتاد صيام البيض صائماً فيتهيأ له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة ، بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له استدراك صيامها ، وقال الروياني : صيام ثلاثة أيام من كل شهر مستحب فإن اتفقت أيام البيض كان أحب ، وفي كلام غير واحد من العلماء أيضا أن استحباب صيام البيض غير استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر اهـ مختصرا . وقال القسطلاني قال السبكي : والحاصل أنه ليس صوم ثلاثة أيام من كل شهر وأن تكون أيام البيض فإن صامها أتى بالسنتين اهـ .

قوله : (إن لى خويصة[١]) إنما أرادت بذلك أن أولادها من طلحة مشتركة بينها وبينه ، فما تفضل النبي صلى الله عليه وسلم عليهم فهو لأجل أبويهم كليهما ، وأما أنس فلم يكن أبوه حيا فكان مختصا بأمه[٢] دون طلحة رضى الله تعالى عنه ، فأرادت أن يدعو له .

(باب صوم يوم الجمعة)

(بياض[٣])

---

(١) قال الحافظ : خويصة بتشديد الصاد وبتخفيفها تصغير خاصة وهو مما اغتفر فيه التقاء الساكنين ، وقوله خادمك أنس هو عطف بيان أو بدل والخبر محذوف تقديره أطلب منك الدعاء له ، ووقع فى رواية ثابت عند أحمد إن لى خويصة خويدمك أنس ادع الله له ، اهـ ١٢ .

(٢) وهذا الذى أفاده الشيخ قدس سره ألطف وأجود مما قالت الشراح ، قال الكرمانى وتبعه العينى وغيره فإن قلت : خادمك أنس مبتدأ وخبر فما وجه تعلقه بكونه خويصة لها ؟ قلت : مقصودها لازمه أى إن ولدى أنساً له خصوصية بك ، لأنه يخدمك فادع له دعوة خاصة ، أو أنس هو بيان أو بدل للخادم والخبر محذوف ، أى خادمك الذى هو ولدى يرجو منك الدعاء له اهـ . وفى تقرير مولانا حسين على الفنجابى : قوله خويصة أى خاصة لى وليس لأبى طلحة ، اهـ . وفى تقرير مولانا محمد حسن المكى أى لم يشاركنى فيه أبو طلحة اهـ ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين . لا أدرى ما أراد الشيخ تحريره فى ذلك ولم يتعرض لهذا الباب فى تقريرى . . . الشيخين مولانا محمد حسن المكى ومولانا حسين على الفنجابى قدس سرهما ، نعم تعرض له فى الكوكب الدرى كما سيأتى قريبا ، والخلاف فى صوم يوم الجمعة شهير بسط فى الأوجز . وذكر فيه عن العينى خمسة مذاهب للعلماء : أحدها كراهته مطلقا ، وهو قول النخعى

. . . .

والشعبي، وحكاه أبو عمر عن أحمد وإسحاق ، ونقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر وشبهوه بيوم العيد الثاني : الإباحة مطلقا من غير كراهة ، وروى ذلك عن ابن عباس ، وهو قول مالك وأبي حنيفة ومحمد بن الحسن، الثالث : يكره إفراده فإن صام قبله يوما أو بعده لم يكره ، وهو قول أبي هريرة وابن سيرين وأبي يوسف ، وحكاه الترمذي عن أحمد وإسحاق ، قلت : هو المنصوص عن الإمام أحمد ففي المغني يكره إفراد يوم الجمعة بالصوم إلا أن يوافق ذلك صوما كان يصومه ، مثل من يصوم يوما ويفطر يوما ، فيوافق صومه يوم الجمعة ، نص عليه أحمد ، واختلف عن الشافعي فحكى المزني عنه جوازه ، وحكى أبو حامد عنه كراهته ، وهذا هو الصحيح وبه جزم الرافعي والنووي في الروضة ، وقال في شرح مسلم به قال جمهور أصحاب الشافعي ، وممن صححه من المالكية ابن العربي . الرابع : ما حكاه القاضي عن الداودي أن النهي إنما هو عن اختصاصه دون غيره ، فإنه متى صام مع صومه يوما غيره فقد خرج عن النهي ، لأن ذلك اليوم قبله أو بعده ، إذ لم يقل اليوم الذي يليه . الخامس : يحرم صومه إلا لمن صام يوما قبله أو بعده أو وافق عادته ، وهو قول ابن حزم ، ويظهر من كلام الحافظ قولان آخران : أحدهما التحريم مطلقا ، والثاني الكراهة لمن أضعفه صومه عن العبادة التي تقع فيه من الصلاة والدعاء والذكر ، قلت : والثامن الندب ولو منفردا ، وهو مختار الغزالي في الإحياء ، وهو مختار فروع المالكية ، واختلفت فروع الحنفية في ذلك ففي نور الإيضاح وشرحه كراهة إفراده بالصوم ، وعده في الدر المختار في المندوب، وبسط في الأوجز الأقوال الأخر من فروع الحنفية وغيرها ، وكتب الشيخ قدس سره في الكوكب الدري

(باب صيام أيام(١) التشريق)

جمع العلماء بين النهى الوارد عن الصوم فيه وما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم كان يصوم فيه بحمل النهى على ما إذا لم يصم قبله ولا بعده ، وحمل صومه على أنه صام قبله أو بعده ، والوجه فى النهى عن تخصيصه بالصوم ردع العوام عن أن يعظموه ويظنوا فى صومه ما ليس فى غير هذا اليوم من الأجر وهذا مع إثباته مالم يثبت يؤدى فى آخر الأمر إلى نقصان فى أداء الجمعة موجب لحرمانه عن الخير الكثير ، ولما فيه من المشابهة باليهود فإنهم يصومون يوم عبادتهم ومع ذلك فلو صامه أحد ولم يصم قبله ولا بعده لم يفعل بأسا ، وإن ارتكب ما ليس به أولى اه . قلت : واختلف العلماء فى وجه النهى أيضا على ثمانية أقوال بسطت فى الأوجز ، وروايات صومه صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة بسطت فى العينى ١٢.

(١) اختلف العلماء فى صيام أيام التشريق على تسعة مذاهب بسطت فى الأوجز عن العينى ، والمشهور منها قولان، وهما روايتان عن أحمد الأول الإباحة للمتمتع والقارن فقط . قال الموفق : أيام التشريق منهى عن صيامها ، ولا يحل صومها تطوعا فى قول أكثر أهل العلم ، وأما فى الفرض ففيه روايتان إحداهما لا يجوز، لأنه منهى عنها فأشبهت يومى العيد ، والثانية يصح صومها للفرض، وفى نيل المآرب : يحرم ولا يصح نفلا ولا فرضا صوم أيام التشريق إلا عن دم متعة وقران، اه . وهو قول قديم للشافعى ، وهو العمدة عند مالك . والقول الثانى : أنه لا يجوز صيامها مطلقا لا للمتمتع الذى لم يجد الهدى ولا لغيره ، وبه قال على والحسن وعطاء . وهو قول الشافعى فى الجديد . وعليه العمل والفتوى عند أصحابه ، وهو قول الليث وابن علية وأبى حنيفة وأصحابه ، وقال الزركشى الحنبلى : إليه رجع أحمد، اه مختصرا من الأوجز. قال القسطلانى: الصحيح من مذهب الشافعى وهو القول الجديد ، ومذهب الحنفية أنه يحرم

وما ذكره المؤلف من جواز الصوم مستدلا بالآثار لاينهض حجة على من منعه لعدم استنادها إلى حجة[١] شرعية .

صومها لعموم النهى وهو الرواية الأولى عن أحمد ، وقال الزركشى هى التى ذهب إليها أحمد أخيرا قال فى المبهم وهى الصحيحة ، اه ١٢.

(١) فقد حكى الحافظ عن الطحاوى أن قول ابن عمر وعائشة لم يرخص، أخذاه من عموم قوله تعالى « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج » لأن قوله فى الحج يعم ما قبل يوم النحر وما بعده ، فتدخل أيام التشريق فعلى هذا فليس بمرفوع ، بل هو بطريق الاستنباط منهما عما فهماه من عموم الآية . وقد ثبت نهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم أيام التشريق وهو عام فى حق المتمتع وغيره اه .

ثم ذكر الحافظ بعد ذلك تعارض عموم الآية وعموم الحديث ، وتعقب عليه القسطلانى فارجع إليهما لو شئت . وبسط العينى فى روايات النهى عن صيام هذه الأيام . وقال القسطلانى : قال الطحاوى بعد أن أخرج أحاديث النهى عن ستة عشر صحابيا ، فلما ثبت بهذه الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم النهى عن صيام أيام التشريق ، وكان نهيه ذلك بمنى والحاج مقيمون بها ، وفيهم المتمتعون والقارنون ، ولم يستثن منهم متمتعا ولا قارنا دخل المتمتعون والقارنون فى ذلك . قال القسطلانى : وفى النهى عن صيام هذه الأيام، والأمر بالأكل والشرب سر حسن ، وهو أن الله تعالى لما علم ما يلاقى الوافدون إلى بيته من مشاق السفر وتعب الإحرام وجهاد النفوس على قضاء المناسك شرع لهم الاستراحة عقب ذلك بالإقامة بمنى يوم النحر وثلاثة أيام بعده ، وأمرهم بالأكل فيها من لحوم الأضاحى فهم فى ضيافة الله تعالى، فيها لطفا من الله تعالى بهم ورحمة وشاركهم أيضا أهل الأمصار فى ذلك ، لأن أهل الأمصار شاركوهم فى النصب لله تعالى والاجتهاد فى عشر ذى الحجة بالصوم والذكر والاجتهاد

قوله : (إلا هذا اليوم يوم عاشوراء) وكان ذلك القول قبل العلم بفضيلة العرفة فلا يعترض بأنه أفضل(١) منه أجرا .

فى العبادات ، وفى التقرب إلى الله تعالى بإراقة دماء الأضاحى ، وفى حصول المغفرة فشاركوهم فى أعيادهم ، واشترك الجميع فى الراحة بالأكل والشرب فصار المسلمون كلهم فى ضيافة الله تعالى فى هذه الأيام يأكلون من رزقه ويشكرونه على فضله ، ولما كان الكريم لا يليق به أن يجيع أضيافه نهوا عن صيامها اه ١٢ .

(١) فى شرح السنة: قال العلماء: لو نذر أحد صيام أفضل أيام السنة انصرف إلى هذه الأيام ، وإن نذر صوم يوم أفضل من سائر الأيام فإلى يوم عرفة ، اه . وقد ورد فى فضل صوم عرفة روايات عديدة منها ما رواه مسلم واللفظ له وأبو داود من حديث أبى قتادة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة قال « يكفر السنة الماضية والباقية » وفى رواية الترمذى « صيام يوم عرفة إنى أحتسب على الله أن يكفر السنة التى بعده والسنة التى قبله » وروى ابن ماجه عن قتادة بن النعمان مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له سنة أمامه وسنة بعده » وروى أبو يعلى عن سهل بن سعد مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ذنب سنتين متتابعتين » قال المنذرى: رجاله رجال الصحيح . وفى الباب عن أبى سعيد الخدرى وابن عمر وزيد بن أرقم وغيرهم ذكرها فى التعليق الممجد ، اه ما فى الأوجز . وفى التعليق الممجد : وفى رواية البيهقى عن عائشة مرفوعا صيام عرفة كصيام ألف يوم » وأخرج أبو سعيد النقاش فى أماليه عن ابن عمر مرفوعا « من صام يوم عرفة غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر » قال الحافظ ابن حجر فى رسالته « الخصال المكفرة فى الذنوب المقدمة والمؤخرة » قد ثبت فى صحيح مسلم أنه يكفر ذنوب السنة الماضية والمستقبلة وذلك المراد بقوله « وما تأخر » وذكر السيوطى فى رسالته فيمن يؤتى أجره مرتين

وأما سائر الأيام التى ورد(١) فيها الفضل فلا يعترض بها لأن المراد تفضيل فى قوله فضله على غيره هو التفضيل الحقيقى لا مطلق الفضل .

،سبب كون صوم يوم عاشوراء كفارة سنة وكون صوم عرفة كفارة نتين أن ذلك من شرع موسى ، وهذا من سنة النبي صلى الله عليه وسلم فضعف جره ، اهـ ما فى التعليق الممجد .

(عجيبة) حكاها البجيرمى فى شرح الإقناع عن الماوردى : قال بعضهم ؤخذ من تكفير السنة المستقبلة أنه لا يموت فيها، لأن التكفير لا يكون بعد لموت فراجعه ق ل على الجلال ، وقد راجعته فوجدته كما ذكر ، فقد قال لمدابغى على التحرير ما نصه : فائدة قال ابن عباس رضى الله عنه وهذه بشرى حياة سنة مستقبلة لمن صامه إذ هو صلى الله عليه وسلم بشر بكفارتها فدل لصائمه على الحياة فيها إذ هو صلى الله عليه وسلم «لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى» اهـ . وبسط الكلام على حديث عاشوراء فى الأوجز ، وذكر فيه عدة أبحاث لطيفة : الأول فى لغته هل هو بالمد أو القصر ، واختلفوا فى مصداقه يضا هل هو اليوم العاشر كما قال به الجمهور ، أو اليوم التاسع أو الحادى عشر ، والثانى فى وجه التسمية بذلك والمشهور أنه سمى به لأنه عاشر المحرم ، وقيل سمى به لأنه تعالى كرم فيه عشرة من الأنبياء بعشر كرامات بسطت فى الأوجز ، الثالث فى أعمال ذلك اليوم غير الصوم ، الرابع هل كان صومه واجبا فى أول الإسلام أم لا ، لخامس فى حكم صومه الآن ، وبسط الكلام على هذه الأبحاث فى الأوجز ١٢ .

(١) كالجمعة مثلا ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «خير يوم طلعت لميه الشمس يوم الجمعة» الحديث ، وفى الأوجز استدل به على أنه أفضل من م عرفة ، قال الزرقانى الأصح أن يوم عرفة أفضل أيام السنة ، ويوم الجمعة فضل أيام الأسبوع ، وقال ابن القيم فى الهدى : اختلف العلماء : هل هو أفضل

قوله : (ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره) ثم إن إيراد المؤلف هـــذه
الرواية ههنا وإن كان دالا على أنه حمل صلاته المذكورة(١) أولا فى رمضان
على كونها تهجداً إلا أن فيه إشارة إلى أن ذلك كان خصوصا برمضان، ولم يك

أم عرفة ؟ على قولين هما وجهان لأصحاب الشافعى، وقال القارى نقلا عن الطيبى
أفضل الأيام قيل عرفة وقيل الجمعة ، هذا إذا أطلق ، وأما إذا قيل أفضل أيام
السنة فهو عرفة ، وأفضل أيام الأسبوع فهو الجمعة، وقال العينى فى شرح البخارى
وتظهر الفائدة فيمن نذر الصيام أو علق عملا من الأعمال بأفضل الأيام فلو
أفرد يوما منهـا تعين يوم عرفة لأنه على الصحيح أفضل أيام العشر المذكور
فإن أراد أفضل أيام الأسبوع تعين يوم الجمعة ، وقال الداودى لم يرد أن هذه
الأيام خير من يوم الجمعة لأنه قد يكون فيها يوم الجمعة فيلزم تفضيل الشىء على
نفسه ، ورد بأن المراد أن كل يوم من أيام العشر أفضل من غيره من أيام السنة
سواء كان يوم الجمعة أم لا ، وفى المحلى: ظاهر الحديث أن الجمعة أفضل من يوم عرفة
وبه قال أحمد ، وهو وجه للشافعية ، والأصح عندهم أن عرفة أفضل ويتأول
الحديث بأنها أفضل أيام الأسبوع ، اهـ ما فى الأوجز . وهكذا ليلة العيد ففى
الدر المختار أنها أشرف من ليلة القدر كما أفتى به صاحب النهر وغيره ، وجزم
شراح البخارى سيما القسطلانى بأن عشر ذى الحجة أفضل من العشر الأخير
من رمضان، وبسط الكلام على ذلك ابن عابدين وذكر اختلاف العلماء فى ذلك،
وهكذا الأيام الأخر التى ورد فضلها ١٢ .

(١) وهى التى تقدمت عن عروة عن عائشة ، وما أفاده الشيخ من قوله إن
فيه إشارة واضح لتخصيص هذه الصلاة بالليالى المذكورة ، لاسيما قوله :
« فأصبح الناس فتحدثوا » يدل على ذلك صريحا فإنه لو كانت تلك الصلاة معتادة
لما تحدثوا ولما اجتمعوا أكثر من الليلة السابقة ، ويدل عليه أيضا عدم خروجه
فى الليلة الرابعة ١٢ .

يفعل ذلك فى سائر الأيام ، فكان ذلك دليلا على أنه لم يكن تهجداً ، وقول عائشة ما كان يزيد فى رمضان ولا غيره بيان لما كانت العادة جارية(١) من غير عبرة لما شذ وندر .

---

(١) وهذا واضح وقد أخرج مالك فى الموطأ عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالليل ثلاث عشر ركعة الحديث، قال الباجى : ذكرت فى هذا الحديث ثلاث عشر ركعة ، وفى المتقدمة كان لا يزيد على إحدى عشر ركعة ، وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة رضى الله تعالى عنها اضطربت فى الحج والرضاع وصلاة النبى صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة فى السفر ، وهذا غلط منه وسهو عن وجه التأويل ، ولو اضطربت روايتها فى صلاة النبى صلى الله عليه وسلم بالليل مع مشاهدتها له مدة عمرها فى حياته لوجب أن يكون اضطراب روايتها فيما لم تشاهده إلا مرة أو مرتين أشد ، ولا تصح لها رواية ، وقد أجمع من تعلق بشىء من العلم على أنها من أحفظ الصحابة ، وإنما حمله على ذلك قلة معرفته بمعانى الكلام ووجوه التأويل ، ورواية عائشة فى ذلك تحتمل وجهين أحدهما أنه كان صلى الله عليه وسلم تختلف صلاته بالليل لأنه لا حد لصلاة الليل فمرة كانت تخبر بما شاهدت منه فى وقت ما ، ومرة كانت تخبر منه بما شاهدت منه صلى الله عليه وسلم فى غيره ، وإنما قالت « لا يزيد فى رمضان ولا فى غيره إلخ » تريد صلاته المعتادة الغالبة ، وإن كان ربما يزيد فى بعض الأوقات على ذلك فقصد فى تلك الرواية الإخبار عن غالب صلاته صلى الله عليه وسلم ، وذكرت فى هذه الرواية أكثر ما كانت تنتهى إليه صلاته صلى الله عليه وسلم فى الأغلب ، والوجه الثانى أن تكون رضى الله تعالى عنها تقصد فى بعض الأوقات الإخبار عن جميع صلاته فى ليلة وتقصد

. . . .

في وقت ثان إلى ذكر نوع من صلاته في الليل ، وجميع صلاة النبي صلى
عليه وسلم في الليل في رواية عائشة خمس عشرة ركعة مع ركعتي الفجر ، فما:
تخبر بالأمر على وجوه شتى ، ولعله أن يكون ذلك على قدر أسباب السؤال ا
وقال القرطبي: أشكلت روايات عائشة على كثير من العلماء حتى نسب بعضهم حد
إلى الاضطراب. وهذا يتم لو كان الراوي عنها واحدا وأخبرت عن وقت واحد
والصواب أن كل شيء ذكرته من ذلك محمول على أوقات متعددة وأحوال مختلفة
بحسب النشاط وبيان الجواز اه . وفي الصحيح عن مسروق : سئلت عائشة عن
صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل فقالت سبعا وتسعا وإحدى عشرة
سوى ركعتي الفجر . ومعناه أنه وقع ذلك في أوقات مختلفة فتارة سبعا وتارة
غير ذلك ، اه ما في الأوجز . وفيه أيضا في موضع آخر في حديث الباب ظاهرة
السؤال عن صفة صلاته صلى الله عليه وسلم . وهو الظاهر بل المتيقن من اللفظ ،
وأجابته عائشة بقولها يصلي أربعا الحديث، لكنها قدمت ذكر العدد الأكثري
استطرادا وإجمالا لما بينها من الكيفية ، وهو صريح لفظ كيف كان ، ولم يكن
السؤال عن الكمية وإلا فكان حقه أن يسأل : كم كان صلاته صلى الله عليه وسلم؟
ولذا بينت عائشة الكيفية بعد ذكر العدد الأكثري ، والظاهر أن السائل لما
سأل عن صلاة الليل وزاد لفظ رمضان ، فظنت أن عنده صلاته صلى الله عليه
وسلم في التهجد في رمضان تزيد على غيره ، فدفعته بقولها ما يزيد في رمضان الخ
فعلى هذا لا يخالف شيئا من الروايات ولا ينافي حديثها « كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم إذا دخل العشر يتهجد ما لا يتهجد في غيره » ، ولا ينافي أيضا الروايات
الأخر الواردة في صلاة الليل التي بسطت في الأوجز ، قال القاري : سألها عن
لياليه وقت التهجد فلا ينافيه زيادة ما صلاه بعد العشاء من صلاة التراويح ،
اه مختصرا من الأوجز .

. . . .

ولا يذهب عليك أن الأئمة الأربعة رضى الله تعالى عنهم وشكر مساعيهم مع كثرة اختلافهم فى الفروع متفقون على أنها عشرون ركعة ، واتفاقهم على ذلك مع شدة اختلافهم فى الفروع أقوى دليل على ثبوت ذلك ، قال الموفق : قيام شهر رمضان عشرون ركعة يعنى صلاة التراويح والمختار فيها عند أبى عبدالله فيها عشرون ركعة ، وبهذا قال الثورى وأبو حنيفة والشافعى ، وقال مالك : ستة وثلاثون ركعة اه . قلت : هذا هو المعروف من مسلك مالك لكن متون المالكية على الأول ، قال الدسوقى على الشرح الكبير هى ثلاث وعشرون ركعة بالشفع والوتر كما كان عليه عمل الصحابة والتابعين ، ثم جعلت فى زمن عمر ابن عبد العزيز ستا وثلاثين بغير الشفع والوتر ، لكن الذى جرى عليه العمل سلفا وخلفا الأول اه . قال العينى : احتج أصحاب الشافعى وأحمد بما رواه البيهقى بإسناد صحيح عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة ، وعلى عهد عثمان ، وعلى مثله ، وفى المغنى عن على أنه أمر رجلا أن يصلى رمضان بعشرين ركعة ، قال وهذا كالإجماع اه . وفيما ثبت بالسنة الذى استقر عليه الأمر واشتهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم هو العشرون ، وقال الطحطاوى على المراقى : إنما ثبت العشرون بمواظبة الخلفاء الراشدين المهديين ماعدا الصديق ، وقد قال عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ » وروى أبو نعيم من حديث عروة الكندى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ستحدث بعدى أشياء فأحبها إلى أن تلزموا ماأحدث عمر » اه ملخصا من الأوجز ، وبسط فيه دلائل الجمهور على عشرين ركعة فارجع إليه لو شئت التفصيل ١٢ .

قوله : (أروا ليلة القدر فى السبع الخ) وكانت عام[١] هذا فى تلك السبع دون ليلتى إحدى وعشرين وثلاث وعشرين .

---

(١) أشار الشيخ قدس سره بذلك إلى الجمع بين الروايات المختلفة الواردة فى ليلة القدر، وبذلك وجهه غير واحد من الشراح، قال ابن عبد البر: المراد فى ذلك العام فلا يخالف قوله فى العشر الأواخر أو يكون قاله وقد مضى من الشهر ما يوجب ذلك أو أعلم أو لا أنها فى العشر ثم أعلم أنها فى السبع، أوحض على العشر من به بعض القوة ، وعلى السبع من لا يقدر على العشر اه . قلت : ويؤيد هذا الأخير ماورى أحمد من حديث على مرفوعا « إن غلبتم فلا تغلبوا فى السبع البواقى » ولمسلم عن ابن عمر « التمسوها فى العشر الأواخر ، فإن ضعف أحدكم أو عجز فلا يغلبن على السبع البواقى » اه ملخصا من الأوجز . واختلف العلماء فى مصداق قوله صلى الله عليه وسلم « فى السبع الأواخر » على خمسة أقوال بسطت فى الأوجز ، الأول : مبدأه من ليلة أربع وعشرون على كون الشهر ثلاثين وهو الأصل، وقيل من ليلة ثلاث وعشرين على كون المحقق فى الشهر تسعاً وعشرين، وقيل المراد السبع، الرابع فمبدأه من ليلة الثانية والعشرين، وقيل أراد السبع بعد العشرين ، فمبدأه من ليلة الحادية والعشرين ، وقيل إن السبع إنما يذكر فى ليالى الشهر ثلاث مرات فى أول العدد ثم فى سبع عشرة ثم فى سبع وعشرين ، فالمراد هذا الثالث ، وجمع الأواخر باعتبار الجنس ، اه ملخصا من الأوجز .

ولا يذهب عليك أنه ذكر فى مبدأ ليلة القدر من الأوجز سبعة أبحاث لطيفة فى هذا الباب ، منها اختلافهم فى وجه التسمية بليلة القدر ، ومنها اختصاص هذه الليلة بهذه الأمة عند الجمهور ، ومنها اختلافهم فى سبب هذه العطية الجليلة ، ومنها اختلافهم فى تعيين هذه الليلة على أقوال كثيرة تبلغ إلى قريب من خمسين قولا، أئمة الفقه والسلوك فى تعيين هذه الليلة ، ومنها اختلافهم هل يحصل الثواب

قوله : (فليرجع) عما قصد[1] أو ليرجع أثاث تبيته ، والأول من الرجوع اللازم ، والثانى من الرجع المتعدى[2] .

قوله : (التمسوا فى أربع وعشرين) يعنى به بعد[3] انقضائه وإظلال مسائه فيكون ليلة خمس وعشرين .

المرتب عليها لمن قامها ولم يظهر له شيء وغيرها لايسعها هذه الحاشية المختصرة .

(١) تقدم الحديث فى باب السجود على الأنف والطين ، وتقدم هناك من تقرير الشيخ قدس سره إما متعد والمفعول الأثاث أو لازم والمعنى ليعد عما قصده ، وتقدم فى هامشه شيء من الكلام على الحديث فارجع إليه ١٢ .

(٢) ففى مختار الصحاح رجع الشيء بنفسه من باب جلس ، ورجعه غيره من باب قطع اه . وقال الراغب : الرجوع العود إلى ما كان منه البدأة ، والرجع الإعادة ، فمن الأول قوله تعالى « لئن رجعنا إلى المدينة » الآية ، ومن الثانى قوله تعالى « فإن رجعك الله إلى طائفة منهم » اه مختصرا . وقال المجد : رجع رجوعا ومرجعا كمنزل ، انصرف ، والشيء عن الشيء وإليه رجعا ومرجعا كمقعد ومنزل صرفه ورده اه .

(٣) وعلى هذا التوجيه لايخالف الروايات الواردة بالتماسها فى الأوتار ، وسيأتى هذا التوجيه فى كلام القسطلانى تبعا للكرمانى أيضا ، وقال الحافظ : وقد استشكل هذا مع قوله فى الطريق الأخرى إنها فى وتر ، وأجيب بأن الجمع ممكن بين الروايتين بأن يحمل ما ورد مما ظاهره الشفع أن يكون باعتبار الابتداء بالعدد من آخر الشهر ، فتكون ليلة الرابع والعشرين هى السابعة ، ويحتمل أن يكون مراد ابن عباس بقوله فى أربع وعشرين أى أول ما يرجى من السبع البواقى فيوافق ما تقدم من التماسها فى السبع البواقى ، وزعم بعض الشراح أن قوله تاسعا

. . . .

بقى يلزم منه أن يكون ليلة اثنين وعشرين إن كان الشهر ثلاثين ، ولا تكون ليلة إحدى وعشرين إلا إن كان ذلك الشهر تسعا وعشرين . وما ادعاه من الحصر مردود لأنه يبتنى على المراد بقوله تبقى هل هو تبق بالليلة المذكورة أو خارجا عنها فبناء على الأول . ويجوز بناؤه على الثانى، فيكون على عكس ماذكر اهـ. قال القسطلانى قوله أربع وعشرين، استشكل إيراده هنا لأن الترجمة للأوتار ، وأجيب بأن أنسا روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتحرى ليلة ثلاث وعشرين ، وليلة أربع وعشرين ، أى يتحراها فى ليلة من السبع البواقى فإن كان الشهر تاما فهى ليلة أربع وعشرين وإن كان ناقصا فثلاث ، ولعل ابن عباس إنما قصد الأربع الاحتياط وقيل المراد التمسوها فى تمام أربعة وعشرين ، وهى ليلة الخامس والعشرين ، على أن البخارى كثيرا مايذكر ترجمة ويسوق فيها مايكون بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ . وقد سبق إلى ذلك الإشكال الكرمانى إذ قال : فإن قلت عقد الترجمة فى الأوتار وهذا من الشفع فهو نقيض المقصود ، قلت : تقديره التمسوها فى تمام أربعة وعشرين يوما وهو ليلة الخامس والعشرين ، مع أن البخارى كثيرا مايعقد ترجمة ويذكر فيها أحاديث أخر بينها وبين الترجمة أدنى ملابسة لأغراض تتعلق به، كالإشعار بأن خلافه قد ثبت أيضا اهـ .

ولا يذهب عليك أن كونها فى ليلة أربع وعشرين أحد الأقوال الخمسين الواردة فى ذلك ، قال الحافظ: القول الثامن عشر: إنها ليلة أربع وعشرين كما تقدم من حديث ابن عباس فى هذا الباب ، وروى الطيالسى عن أبى سعيد مرفوعا : ليلة القدر ليلة أربع وعشرين، وروى ذلك عن ابن مسعود والشعبى والحسن وقتادة، وحجتهم حديث واثلة : إن القرآن نزل لأربع وعشرين من رمضان ، وروى

قوله : (فى تسع يمضين أو سبع يبقين) يعنى ليلة القدر (بياض)[1] .

أحمد من طريق ابن لهيعة عن بلال مرفوعاً «التمسوا ليلة القدر ليلة أربع وعشرين» وقد أخطأ ابن لهيعة فى رفعه فقد رواه غيره موقوفاً بغير لفظه كما سيأتى أواخر المغازى بلفظ «ليلة القدر أول السبع من السبع الأواخر» اه .

(١) بياض فى الأصل قدر نصف سطر ولم يتعرض له فى تقريرى مولانا الشيخ محمد حسن المكى وتعرض له فى تقرير مولانا حسين على الفنجابى لكن وقع فيه التحريف من الكاتب ويظهر المراد بأدنى تأمل ولفظه قوله «تسع يمضين» بعد مضى رمضان ، والمراد اطلبوا فى العشر الأخير سبع يبقين فى السبع الأواخر وقال فى موضع يمضين فى الآخر تفنن[*] اه . وتحريفه ظاهر ، وقال الحافظ قوله فى تسع يمضين أو سبع يبقين كذا للأكثر بتقديم السين فى الثانى وتأخيرها فى الأول وبلفظ المضى فى الأول والبقاء فى الثانى ، وللكشميهنى بلفظ المضى فيهما ، وفى رواية الإسماعيلى بتقديم السين فى الموضعين ، وقال الكرمانى : قوله فى سبع يمضين ، أى ليلة السابع والعشرين ، وفى بعضها فى تسع ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن هكذا فى نسخة الكرمانى التى بين يدى بخلاف ما حكاه عنه العينى كما سيأتى قال العينى : قوله هى أى ليلة القدر فى العشر ، وقوله هى فى تسع آخره إلى[**] بيان للعشر ، أى فى ليلة التاسع والعشرين ، وقوله أو سبع يبقين أى ليلة السابع والعشرين ، وقال الكرمانى : أما رواية فى سبع يبقين فيحتمل ليلة الثالث والعشرين ، أو هى مع سائر الليالى التى بعدها إلى آخر الشهر كلهن اه . وقال القسطلانى : قوله هى فى تسع يمضين من المضى وهو بيان للعشر أى فى

(*) صوابه يبقين ١٢ ز .

(**) كذا فى الأصل والظاهر فيه تحريف صوابه إلى آخره بيان الخ ١٢ ز .

. . . .

ليلة التاسع والعشرين ، وقوله فى سبع يبقين من البقاء ، أى فى ليلة الثالث والعشرين ، أو مبهمة فى ليالى السبع اه .

ولا يذهب عليك أنهم اختلفوا فى معنى التاسعة والسابعة وغيرها أيضاً على خمسة أقوال بسطت فى الأوجز ، أحدها : أن المراد بالتاسعة ليلة تسع وعشرين ، وبالسابعة سبع وعشرين ، فيكون المعنى التمسوها فى تاسعة تمضى من بعد العشرين ، قال القارى : هذا هو الظاهر ، ورجحه الحافظ أيضاً ، والثانى : أن تاسعة تبقى هى الليلة الثانية والعشرون تاسعة من الأعداد الباقية ، والرابعة والعشرون سابعة منها ، وعلى هذا يكون معنى الحديث تاسعة من الليالى الباقية ، والعداد يكون من الآخر على كون الشهر من الثلاثين ، وتكون الليالى كلها أشفاعاً ، ويؤيده ظاهر ما فى أبى داود عن أبى نضرة أنه قال لأبى سعيد الخدرى : إنكم أعلم بالعدد منا ، قال : أجل ، قلت : ما التاسعة والسابعة والخامسة ؟ قال : إذا مضت إحدى وعشرون فالتى تليها التاسعة الحديث . ثالثها : هو المعنى الثانى إلا أن العداد من تسع وعشرين لكونه المتيقن فتكون تاسعة تبقى ليلة إحدى وعشرين ، وكذلك الليالى كلها أوتار . ورابعها : ما اختاره ابن عبد البر أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين وكذلك البواقى كالقول الثالث ، إلا أن المعنى عنده تاسعة تبقى بعد الليلة التى تلتمس فيها ، فعلى هذا يكون العداد من ثلاثين ، وتكون الليالى كلها أوتاراً ، وباعتبار المصداق هذا والذى قبله سواء ، والاختلاف بينهما باعتبار معنى الحديث . خامسها : ما يظهر من كلام العينى أن المراد بالتاسعة ليلة إحدى وعشرين على نقصان الشهر ، والثانية والعشرين على تمامه ، يعنى عمومه يتناول الصورتين معاً ، قال : وهذا دال على الانتقال من وتر إلى شفع ، اه ملخصاً من الأوجز ١٢ .

قوله : (فرفعت) أى عرفتها[١] وعلامتها من هذا العام[٢] فقط فلا ينافيه ذكر العلامة فى عام آخر ، أو رفعت علامتها المتقدمة على وجودها[٣] لا المتأخرة .

---

(١) وإلى ذلك أشار الإمام البخارى بالترجمة ، قال الحافظ : وقيد الرفع بمعرفة إشارة إلى أنها لم ترفع أصلا ورأساً قال الزين بن المنير : يستفاد هذا التقييد من قوله التمسوها بعد إخبارهم بأنها رفعت ، ومن كون أن وقوع التلاحى فى تلك الليلة لا يستلزم وقوعه فيما بعد ذلك ومن قوله «فعسى أن يكون خيراً» ، فإن وجه الخيرية من جهة أن خفاءها يستدعى قيام كل الشهر أو العشر بخلاف ما لو بقيت معرفة تعيينها اهـ . وقال القسطلانى : ولو كان المراد رفع وجودها كما زعم الروافض لم يأمرهم بالتماسها ، وقد أجمع من يعتد به على وجودها ودوامها إلى آخر الدهر اهـ ١٢ .

(٢) ويؤيد ذلك ما قال العينى ، فإن قلت : لما تقرر أن الذى ارتفع علم تعيينها فى تلك السنة فهل أعلم النبى صلى الله عليه وسلم بعد ذلك بتعيينها؟ قلت : روى عن ابن عيينة أنه أعلم بعد ذلك بتعيينها ، فإن قلت : روى محمد بن نصر من طريق واهب المعافرى أنه سأل زينب بنت أم سلمة : هل كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلم ليلة القدر ؟ فقالت : لا ، لو علمها لما قام الناس فى غيرها ، قلت الذى قالته زينب إنما قالته احتمالا ، وهذا لا ينافى علمه بذلك اهـ ١٢ .

(٣) كما سيأتى قريبا وعن أبى سعيد الخدرى قوله صلى الله عليه وسلم «أريت هذه الليلة ثم أنسيتها ، وقد رأيتنى أسجد فى ماء وطين من صبيحتها» الحديث ، وقد أخرج أبو داود من حديث زر عن أبى بن كعب أنها فى رمضان ليلة سبع وعشرين ، قلت : يا أبا المنذر أنى علمت ذلك ؟ قال : بالآية التى أخبرنا رسول الله عليه وسلم : قلت لزر : ما الآية ؟ قال : تصبح الشمس صبيحة تلك الليلة مثل الطست ليس لها شعاع حتى ترتفع . وقال الحافظ : اختلفوا : هل لها علامة

(أبواب الإعتكاف(١))

تظهر لمن وفقت له أم لا؟ فقيل يرى كل شيء ساجدا ، وقيل الأنوار فى كل مكان ساطعة حتى فى المواضع المظلمة ، وقيل يسمع سلاما وخطابا من الملائكة ، وقيل علامتها استجابة دعاء من وفقت له ، واختار الطبرى أن جميع ذلك غير لازم، وأنه لا يشترط لحصولها رؤية شيء ولاسماعه اهـ. وقال العينى: وقد ورد لليلة القدر علامات منها مافى صحيح مسلم عن أبى بن كعب أن الشمس تطلع فى صبيحتها لا شعاع لها . ومنها ما رواه البزار فى مسنده من حديث جابر ابن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «التمسوها فى العشر الأواخر فإنى قد رأيتها فنسيتها وهى ليلة مطر وريح» أو قال «قطر وريح»، قال أبو عمر فى الاستذكار هذا يدل على أنه أراد فى ذلك العام . ومنها مارواه ابن حبان فى صحيحه عن جابر بن عبد الله مرفوعا ، وهى طلقة بلجة لا حارة ولا باردة كأن فيها قمرا يفضح كواكبها لا يخرج شيطانها حتى يضيء فجرها» . ومنها ما رواه أحمد من حديث عبادة بن الصامت مرفوعا «إنها صافية بلجة كأن فيها قمرا ساطعا ، ساكنة ضاحية لا حر فيها ولا برد ولا يحل لكوكب يرمى به فيها ، وإن من أمارتها أن الشمس فى صبيحتها تخرج مستوية ليس لها شعاع مثل القمر ليلة البدر ، لا يحل للشيطان أن يخرج معها يومئذ» . ومنها ما رواه ابن خزيمة من حديث أبى هريرة مرفوعا «إن الملائكة تلك الليلة أكثر فى الأرض من عدد الحصى» ، وذكر الطبرى عن قوم أن الأشجار فى تلك الليلة تسقط إلى الأرض ثم تعود إلى منابتها وأن كل شيء يسجد فيها، وروى البيهقى فى فضائل الأوقات عن عبدة بن أبى لبابة أن المياه المالحة تعذب تلك الليلة ، اهـ مختصرا ١٢ .

(١) هو لغة اللبس والحبس على الشيء خيرا كان أو شرا ، ومنه قوله تعالى : «ما هذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون» ، وفى الاصطلاح على مخصوص

. . . .

فی موضع مخصوص فی زمن مخصوص بشروط مخصوصة وتروك مخصوصة قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم علی أنه سنة لا یجب علی الناس فرضا إلا أن یوجبه المرء علی نفسه نذرا فیجب ، قال الحافظ هو لیس بواجب إجماعا إلا علی من نذره ، وكذا من شرع فیه فقطعه عامدا عند قوم، قال ابن عابدین: الصحیح أنه سنة مؤكدة لأن النبی صلی الله علیه وسلم واظب علیه ولم ینكر علی من تركه ، والمواظبة إنما تفید الوجوب إذا اقترنت بالإنكار علی التارك ، وقال ابن رشد الاعتكاف مندوب إلیه بالشرع ، واجب بالنذر ، ولا خلاف فی ذلك إلا ما روی عن مالك رحمه الله أنه كره الدخول فیه مخافة أن لا یوفی شرطه ، اه ملخصا من الأوجز .

ثم ذكر الإمام البخاری فی الترجمة الاعتكاف فی المساجد كلها إشارة إلی مسألة خلافیة شهیرة بسطت فی الأوجز ، قال الموفق : لا یجوز الاعتكاف إلا فی مسجد تقام الجماعة فیه ، لأن الجماعة واجبة والاعتكاف فی غیره یفضی إلی أحد الأمرین، إما ترك الجماعة الواجبة وإما خروجه إلیها، فیتكرر الخروج كثیرا مع إمكان التحرز منه ، وذلك مناف للاعتكاف ، ولا یصح الاعتكاف فی غیر مسجد إذا كان المعتكف رجلا، لا نعلم فی هذا بین أهل العلم خلافا إلی آخر ما بسط فی الأوجز . وقال الحافظ : اتفق العلماء علی شرطیة المسجد للاعتكاف إلا محمد بن لبابة المكی فأجازه فی كل مكان ، وأجاز الحنفیة للمرأة أن تعتكف فی بیتها ، وفیه قول للشافعی قدیم ، وفی وجه لأصحابه ، وللمالكیة یجوز للرجال والنساء لأن التطوع فی البیوت أفضل ، وذهب أبو حنیفة وأحمد إلی اختصاصه بالمساجد التی تقام فیها الصلوات ، وخصه أبو یوسف بالواجب منه وأما النفل ففی كل مسجد ، وقال الجمهور بعمومه فی كل مسجد إلا لمن تلزمه الجمعة فاستحب له

قوله (وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها) لعله أراد بذلك أنه كان يكون[1] خارجا فى تلك الصبيحة لا أنه ينشىء الخروج فيها، لأن الخروج إنما هو ليلة إحدى وعشرين لا بعد إنقضائها والدخول فى يوم أحد وعشرين، وكذلك يجب التأويل فى قوله حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين، بأنه أراد بها قربها ودنوها لا دخولها

الشافعى فى الجامع ، وشرطه مالك لأن الاعتكاف ينقطع عندهما بالجمعة ويجب بالشروع عند مالك، وخصه طائفة من السلف كالزهرى بالجامع مطلقا، وأومأ إليه الشافعى فى القديم، وخصه حذيفة بالمساجد الثلاثة، وعطاء بمسجد مكة والمدينة وابن المسيب بمسجد المدينة اهـ ١٢ .

(١) وهذا توجيه لطيف أوجه من توجيهات الشراح ، وقد تقدم فى باب التماس ليلة القدر فى السبع الأواخر من حديث يحي بن أبى كثير عن أبى سلمة بلفظ: فخرج صبيحة عشرين فخطبنا ، قال الحافظ: وفى رواية مالك حتى إذا كان ليلة إحدى وعشرين وهى التى يخرج من صبيحتها ، ظاهره يخالف رواية الباب ومقتضاه أن خطبته وقعت فى أول اليوم الحادى والعشرين ، وعلى هذا يكون أول ليالى اعتكافه الأخير ليلة اثنتين وعشرين ، وهو مغاير لقوله فى آخر الحديث «فأبصرت عيناى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى جبهته أثر الماء والطين من صبح إحدى وعشرين» ، وهو الموافق لبقية الطرق وعلى هذا فكأن قوله فى رواية مالك المذكورة «وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها» أى من الصبح الذى قبلها ، ويكون فى إضافة الصبح إليها تجوزاً ، وقد أطال ابن دحية فى تقرير أن الليلة تضاف لليوم الذى قبلها ، ورد على من منع ذلك ، ولكن لم يوافق على ذلك ، وقال ابن حزم رواية ابن أبى حاتم والدراوردى مستقيمة ، ورواية مالك مشكلة ، وأشار إلى تأويلها بنحو مما ذكرته ، ويؤيده أن فى رواية الباب الذى يليه : فإذا كان حين يمسى من عشرين ليلة تمضى ويستقبل إحدى وعشرين رجع

إذ لو كانت الليل قد دخلت قبل الخطبة وكانت الخطبة والأمر بالرجوع فى الليلة لزم أن لا يتم اعتكاف العشر الأواخر لابتدائه من ليلة إحدى وعشرين فيدخل المعتكف معتكفه قبل دخول الليلة[1] لا بعده .

إلى مسكنه ، وهذا فى غاية الإيضاح ، وأفاد ابن عبد البر فى الاستذكار: إن الرواة عن مالك اختلفوا عليه فى لفظ الحديث فقال بعد ذكر الحديث ، هكذا رواه يحيي بن يحيي ويحيي بن بكير والشافعى عن مالك : يخرج فى صبيحتها من اعتكافه ، ورواه ابن القاسم وابن وهب والقعنبي وجماعة عن مالك ، فقالوا وهى الليلة التى يخرج فيها من اعتكافه ، قال وقد روى ابن وهب وابن عبد الحكم عن مالك من اعتكف أول الشهر أو وسطه ، فإنه يخرج إذا غابت الشمس من آخر يوم من اعتكافه ، ومن اعتكف فى آخر الشهر فلا ينصرف إلى بيته حتى يشهد العيد ، قال ابن عبد البر : ولا خلاف فى الأول وإنما الخلاف فيمن اعتكف العشر الأخير: هل يخرج إذا غابت الشمس أو لا يخرج حتى يصبح ؟ وقد وجه شيخنا الإمام البلقينى رواية الباب بأن معنى قوله حتى إذا كانت ليلة إحدى وعشرين أى حتى إذا كان المستقبل من الليالى ليلة إحدى وعشرين ، وقوله: وهى الليلة التى يخرج، الضمير يعود إلى الليلة الماضية ويؤيد هذا قوله «من كان اعتكف معى فليعتكف العشر الأواخر» لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى ، اه مختصراً ١٢ .

(١) ويشكل عليه ما سيأتى فى باب اعتكاف النساء عن عائشة قالت: كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى الصبح ثم يدخله. قال السندى: وفى بعض روايات هذا الحديث الصحاح كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل فى معتكفه، وظاهره أن المعتكف يشرع فى الاعتكاف بعد صلاة الصبح ، ومذهب الجمهور أنه يشرع فيه من الليل الحادى والعشرين ،

. . . .

وقد أخذ بظاهر الحديث قوم إلا أنهم حملوه على أنه يشرع من صبح الحادى والعشرين. فلذا رد عليهم الجمهور بأن المعلوم أنه صلى الله عليه وسلم كان يعتكف العشر الأواخر وكان يحث أصحابه على اعتكاف العشر وعدد العشر عدد الليالي فيدخل فيها الليلة الأولى وإلا لا يتم هذا العدد أصلا، وأيضا من أعظم ما يطلب بالاعتكاف في العشر الأواخر إدراك ليلة القدر كما يدل عليه تتبع الأحاديث ، وهى قد تكون ليلة الحادى والعشرين كما يفيده حديث أبى سعيد فينبغى له أن يكون معتكفا فيها لا أن يعتكف بعدها ، قال الإمام النووى فى الجواب عن الحديث: تأويله أنه دخل المعتكف وانقطع فيه وتخلى بنفسه بعد صلاة الصبح، لا أن ذلك وقت ابتداء الاعتكاف ، بل كان قبل المغرب معتكفا لابثاً فى جملة المسجد فلما صلى الصبح انفرد اه . ورده الحافظ ابن حجر بأنه مشكل على منع الخروج عنه(*) عن العبادة بعد الدخول فيها اهـ . قلت والأقرب أنه ما ترك إلا قبل الشروع إذ يستبعد الترك بعد الشروع لأدنى مصلحة، سيما على قول من لا يجوز الخروج بعد الشروع فهذا التأويل مشكل على قولهم. وفى هذا التأويل إشكال آخر وهو أن قولها «كان إذا أراد أن يعتكف» يعطى أنه كان يدخل المعتكف حين يريد الاعتكاف لا أنه يدخل فيه بعد ما شرع فى الاعتكاف من الليل ، وأيضاً المتبادر من لفظ الحديث أنه بيان لكيفية الشروع فى الاعتكاف فلو فرض أنه شرع فى الاعتكاف من الليل إلا أنه دخل المعتكف وقت الصبح لم يكن الحديث بيانا لكيفية الشروع ، ثم لازم هذا التأويل أن يكون السنة للمعتكف أن يلبث أول ليلة فى المسجد ولا يدخل فى المعتكف وإنما يدخل فيه من الصبح بعد صلاة الفجر وهو غير متعارف عند الجمهور ، وهذا لازم عليهم

(*) كما يدل عليه آخر الحديث من ترك الاعتكاف بعد الصبح ١٢ ز .

. . . .

وإلا يلزم عليهم ترك العمل بالحديث رأسا وعند ذلك لا حاجة إلى التأويل فافهم . وأجاب بعض الحنابلة عن الحديث بحمله على الجواز ، بمعنى أن المسنون للمعتكف أن يدخل من الليلة وجاز له أن يدخل من صبح تلك الليلة ، فبين صلى الله تعالى عليه وسلم بفعله ذلك الجواز ، وهذا لا يناسب قول الجمهور لأنهم يقولون إن الليلة الأولى جزء من زمان الاعتكاف المسنون وهو اعتكاف العشر الأواخر ، وأيضا ترك هذه الليلة مع احتمال أنها ليلة القدر ، والاعتكاف وضع لالتماسها بعيد وأيضا ظاهر الحديث يفيد أن الدخول من الصبح كان دأبه صلى الله عليه وسلم ، والحمل على الجواز ينافى ذلك ، وأجاب القاضى أبو يعلى من الحنابلة بحمل الحديث على أنه كان يفعل ذلك فى يوم العشرين ليستظهر ببياض يوم زيادة قبل يوم العشرين ، قلت : وهذا كما جرد للإحرام من المدينة وإن أحرم من ذى الحليفة، وعلى هذا الجواز التعويل عندى، وحاصله منع أن المراد بالصبح فى الحديث صبح إحدى وعشرين كما فهم من يقول بظاهر الحديث ، بل المراد صبح عشرين ، فدخل ليلة إحدى وعشرين فى الاعتكاف كما هو مذهب الجمهور ، قلت : وهذا الجواب هو الذى يفيده النظر فى حديث أبى سعيد، وبه يظهر التوفيق بين أحاديث الباب لمن ينظر فيها من غير ارتكاب تأويل لشىء منها فهو أولى وبالاعتماد أحرى، بقى أنه يلزم منه أن يكون السنة الشروع فى الاعتكاف من صبح العشرين استظهارا باليوم الأول وإن كان المقصود ما بعده وهذا شىء لا يقول به الجمهور ، فكيف يجاب عنهم بذلك؟ والجواب أن هذا أمر لا ينافيه كلام الجمهور ، فإنهم ما تعرضوا له لا إثباتا ولا نفيا وإنما تعرضوا لدخول ليلة إحدى وعشرين وهو حاصل ، غاية الأمر أن قواعدهم تقتضى أن يكون هذا الأمر سنة عندهم وعدم التعرض ليس دليلا فى على العدم ، فالقول بأنه سنة غير

. . . .

مستبعد، ومثل هذا الإيراد وارد على تأويل الإمام النووى مع ظهور مخالفته لظاهر الحديث، وغير ذلك مما سبق، وتأويل القاضى أبى يعلى خال عن ذلك كله فهو أولى بالقبول، ويمكن الاعتذار عن تعرض الجمهور لهذه السنة لا إثباتا ولا نفيا بأن الحديث محتمل لتأويلات متعددة فلم يتعرضوا لشيء من الكيفيات بطريق الاستنان لا إثباتا ولا نفيا بل أحالوا ذلك إلى فهم العاملين ونظر الناظرين فكل من يقرب عنده شيء من التأويلات فليعمل على وفق ذلك، والله تعالى اعلم اه ما قاله السندى. وقال الحافظ: فى حديث عائشة إن أول الوقت الذى يدخل فيه المعتكف بعد صلاة الصبح وهو الأوزاعى والليث والثورى وقال الأئمة الأربعة وطائفة يدخل قبل غروب الشمس، وأولوا الحديث على أنه دخل من أول الليل، ولكن إنما تخلى بنفسه فى المكان الذى أعده لنفسه بعد صلاة الصبح، وهذا الجواب يشكل على من منع الخروج من العبادة بعد الدخول فيها. وأجاب عن هذا الحديث بأنه صلى الله عليه وسلم لم يدخل المعتكف ولا شرع فى الاعتكاف وإنما هم به ثم عرض له المانع المذكور فتركه. فعلى هذا فاللازم أحد الأمرين إما أن يكون شرع فى الاعتكاف، فيدل على جواز الخروج منه، وإما أن لا يكون شرع فيدل على أن أول وقته بعد صلاة الصبح اه. قلت: الاحتمال الأول هو الظاهر بل هو المتعين، وأما خروجه صلى الله عليه وسلم من الاعتكاف فكان لعارض وهو ظاهر. نبه عليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله «آلبر تردون» ولذا قضى النبى صلى الله عليه وسلم اعتكافه. وقد ترجم الترمذى فى جامعه باب ما جاء فى الاعتكاف إذا خرج منه. وأخرج فيه حديث أنس قال: كان النبى صلى الله عليه وسلم يعتكف فى العشر الأواخر من رمضان فلم يعتكف عاما فلما كان فى العام المقبل اعتكف عشرين قال أبو عيسى: اختلف أهل العلم فى المعتكف إذا قطع

. . . .

اعتكافه قبل أن يتمه على ما نوى، فقال بعض أهل العلم: إذا نقض اعتكافه وجب عليه القضاء، واحتجوا بالحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج من اعتكافه فاعتكف عشراً من شوال وهو قول مالك. وقال بعضهم إن لم يكن عليه نذر اعتكاف أوشيء أوجبه على نفسه وكان متطوعا فخرج فليس عليه أن يقضي إلا أن يحب ذلك اختيارا منه، ولا يجب ذلك عليه اه. وأما عند الحنفية ففي الدر المختار لو شرع في نفله ثم قطعه لا يلزمه قضاؤه على الظاهر من المذهب. وما في بعض المعتبرات أنه يلزم بالشروع مفرع على الضعيف، وحرم على المعتكف اعتكافا واجبا الخروج إلا لحاجة الإنسان، أما النفل فله الخروج، لأنه منه له لا مبطل، قال ابن عابدين: قوله أما النفل أي الشامل للسنة المؤكدة «بحر». قلت: قد قدمنا ما يفيد اشتراط الصوم فيها بناء على أنها مقدرة بالعشر الأخير ومفاد التقدير أيضا اللزوم بالشروع، ثم رأيت المحقق ابن الهمام قال: ومقتضى النظر لو شرع في المسنون أعني العشر الأواخر بنيته ثم أفسده أن يجب قضائه تخريجا على قول أبي يوسف في الشروع في نفل الصلاة ناويا أربعا لا على قولهما، أي يلزمه قضاء العشر كله لو أفسد بعضه كما يلزمه قضاء أربع لو شرع في نفل ثم أفسد الشفع الأول عند أبي يوسف، لكن صحح في الخلاصة أنه لا يقضي إلا ركعتين كقولهما، نعم اختار في شرح المنية قضاء أربع اتفاقا في الراتبة كالأربع قبل الظهر والجمعة، وهو اختيار الفضلي، وصححه في النصاب وظاهر الرواية خلافه وعلى كل فيظهر من بحث ابن الهمام لزوم الاعتكاف المسنون بالشروع، وإن لزم قضاء جميعه أو باقيه مخرج على قول أبي يوسف، أما على قول غيره فيقضي اليوم الذي أفسده لاستقلال كل يوم بنفسه اه. قلت: وما قال ابن عابدين قدمنا ما يفيد الخ أشار بذلك إلى ما قاله قبل ذلك تحت قول الدر المختار :

. . . .

الاعتكاف واجب بالنذر ، سنة مؤكدة فى العشر الأخير من رمضان، مستحب فى غيره من الأزمنة ، وشرط الصوم لصحة الأول فقط على المذهب، قال ابن عابدين: قوله على المذهب راجع لقوله فقط وهو رواية الأصل،ومقابله رواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ومقتضى ذلك أن الصوم شرط أيضا فى الاعتكاف المسنون،لأنه مقدر بالعشر الأخير حتى لو اعتكفه بلا صوم لمرض أو سفر ينبغى أن لا يصح عنه، بل يكون نفلا فلا تحصل به إقامة سنة الكفاية. ويؤيده قول الكنز سن لبث فى مسجد لصوم و نية فإنه لا يمكن حمله على النذر لتصريحه بالسنية ولا على التطوع لقوله بعده : وأقله نفلا ساعة فتعين حمله على المسنون سنة مؤكدة ، فيدل على اشتراط الصوم فيه إلى آخر ما فى الشامى،قلت وعلم من هذا كله أن المعروف فى المذهب عدم وجوب القضاء فى الاعتكاف المسنون بخلاف ما يظهر من بحث ابن الهمام ، ورجحه ابن عابدين من وجوب القضاء، ويؤيده ما فى الدر المختار: وقضى ركعتين لو نوى أربعا غير مؤكدة على اختيار الحلبى وغيره، قال ابن عابدين: قوله على اختيار الحلبى حيث قال فى شرح المنية : أما إذا شرع فى الأربع التى قبل الظهر وقبل الجمعة أو بعدها ثم قطع فى الشفع الأول أو الثانى يلزمه قضاء الأربع باتفاق ، لأنها لم تشرع الا بتسليمة واحدة فإنها لم تنقل عنه عليه الصلاة والسلام إلا كذلك فهى بمنزلة صلاة واحدة ولذا لا يصلى فى القعدة الأولى ولا يستفتح فى الثالثة إلى آخر ما بسط ابن عابدين فى فروع ذلك، ثم قال وذكر فى البحر أنه اختيار الفضلى ، وقال فى النصاب إنه الأصح لأنه بالشروع صار بمنزلة الفرض لكن ذكر فى البحر قبل ذلك أنه لا يجب بالشروع فيها إلا ركعتان فى ظاهر الرواية عن أصحابنا لأنها نفل وظاهر الهداية وغيرها ترجيحه اهـ . وقلت: ويؤيده أيضا ما فى الدر المختار من نظم الشيخ صدر الدين :

قوله : (وكان المسجد على عريش) أى منه[١] كقوله تعالى « وإذا اكتالوا على الناس » أى منهم ويمكن فيه غير هذا من التوجيه بنوع مجاز، والله أعلم.
قوله : (إن اعتكف ليلة) ولا حجة فيه لمن نفى الصوم[٢] فى الاعتكاف

من النوافل سبع تلزم الشارع   أخذاً لذلك مما قاله الشارع
صوم صلاة طواف حجة رابع   عكوفه عمرة إحرامه السابع

فقوله عكوفه إن حمل على اعتكاف العشر كما أشار إليه ابن عابدين عن الفتح لا يحتاج إلى القول بأنه مبنى على الضعيف ، فقد قال ابن عابدين : فى شرح ذلك النظم أنه مفرع على الضعيف، نعم سنذكر فى الاعتكاف عن الفتح أن اعتكاف العشر فى رمضان ينبغى لزومه بالشروع ١٢ .

(١) كما يدل عليه لفظ من عريش بدل على عريش كما هو فى نسخة العينى قال : قوله من عريش اهـ وقال الحافظ : قوله على عريش وإلا فالعريش هو نفس سقفه، والمراد أنه كان مظللا بالجريد والخوص ، ولم يكن محكم البناء بحيث يكن من المطر الكثير اهـ ، وفى مقدمة الفتح قوله من عريش أى مظلل بجريد ونحوه، يقال عروش وعريش، وقال ابن عباس: معروشات مايعرش من الكرم ، وعرش البيت سقفه وكذا عريشه اهـ . قال القارى : قوله على عريش هو بيت سقفه من أغصان الشجر أى يبنى على صوغ عريش وهو مايستظل به ، قال ابن حجر : أى على مثل العريش لأن عمده كانت جذوع النخل فلا يحمل ثقلا على السقف الموضوع عليها، فالعرش هو نفس سقفه، لأنه كان مظللا بالجريد والخوص من غير زيادة شيء آخر يكن من المطر الكثير اهـ . وقوله فالعرش هو نفس سقفه مخالف لما فى النهاية: عيدان تنصب ويظلل عليها اهـ ١٢.

(٢) مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف خلافية شهيرة بسطت فى الأوجز عن شروح الحديث وكتب الفروع واختلط كلام شراح الحديث فى نقل المذاهب، والصواب مافى الأوجز عن كتب فروع الأئمة، وفيه إن الصوم شرط للاعتكاف

لأن العرب تطلق الليلة[1] وتريد النهار ، واختلفت الروايات فى قصة عمر هذه

عند مالك مطلقا النفل والواجب فى ذلك سواء ، وفى الشرح الكبير للمالكية لا يصح من مفطر ولو لعذر ، فمن لا يستطيع الصوم لا يصح اعتكافه ، والمعروف فى فروع الحنابلة عدم شرطه مطلقا لا فى المندوب ولا فى المنذور ، نعم لو نذر الاعتكاف صائما يجب ، وبه جزم الخرقى إذ قال : يجوز بلا صوم إلا أن يقول فى نذره يصوم ، قال الموفق : هو المشهور فى المذهب ، وعند أحمد رواية أخرى أن الصوم شرط فى الاعتكاف اه . ولا يجب الصوم عند الشافعية مطلقا ، كما صرح فى فروعهم إذ قالوا يسن للمعتكف الصوم للإتباع ، وللخروج من خلاف من أوجبه ، وعند الحنفية فيه تفصيل ، وهو أن الاعتكاف على ثلاثة : إنحاء المنذور الواجب ، والصوم شرط له رواية واحدة . والمندوب وليس بشرط له على ظاهر الرواية ، ورواية الحسن أنه شرط للتطوع أيضا ، والمرجح الأول والثالث سنة مؤكدة ، والمتون ساكتة عن اشتراط الصوم فيه ، وبحث فيه ابن عابدين ورجح الاشتراط وقال : لو اعتكفه أحد بلا صوم لمرض أو سفر ينبغى أن يكون نفلا ولا تحصل به إقامة سنة الكفاية . ورجح ابن نجيم فى البحر عدم اشتراط الصوم فى ذلك النوع لتقييدهم الصوم بالواجب ، انتهى ملخصا من الأوجز وعلم من ذلك أن من حكى من نقلة المذاهب عن الأئمة الأربعة وأتباعهم أن الصوم من شرط الاعتكاف الواجب ليس بصحيح ١٢ .

(١) فإنهم قالوا إلزامه الليالى بنذر اعتكاف أيام قال ابن نجيم : لأن ذكر الأيام على سبيل الجمع يتناول ما بإزائها من الليالى ، يقال ما رأيتك منذ أيام والمراد بلياليها ، وأشار إلى أنه يلزمه الأيام بنذر اعتكاف الليالى ، لأن ذكر أحد العددين على طريق الجمع ينتظم ما بإزائه من العدد الآخر لقصة زكريا عليه السلام فإنه قال الله تعالى : « آيتك أن لا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا » وفى آية أخرى « أن لا تكلم الناس ثلاث ليالى سويا » والقصة واحدة اه .

فوجب[١] الحمل على ما قلنا من أن المراد الليل والنهار كلاهما لئلا تتعارض الروايات مع أن النذر[٢] حالة الكفر لم يكن لازما فلاضير فى خلوه عن الصوم لأنه لم يبق واجبا واشتراط الصوم فى الاعتكاف(*) الواجب لامطلقاً .

هذا فى المجموع ، وأما فى المفرد فنى الدر المختار لو نذر اعتكاف ليلة لم يصح لعدم محليتها للصوم أما لو نوى به اليوم صح، والفرق لا يخفى، قال ابن عابدين والفرق أنه فى الأولى لما جعل اليوم تبعا لليلة وقد بطل نذره فى المتبوع وهو الليلة بطل فى التابع وهو اليوم ، وفى الثانية أطلق الليلة وأراد اليوم مجازا مرسلا بمرتبتين حيث استعمل المقيد وهو الليلة فى مطلق الزمن ، ثم استعمل هذا المطلق فى المقيد وهو اليوم فكان اليوم مقصوداً، اﻫ ١٢ .

(١) فنى الأوجز قال العينى : فإن قلت روى البخارى أن عمر سأل النبى صلى الله عليه وسلم قال : كنت نذرت فى الجاهلية أن أعتكف ليلة فى المسجد الحرام ، الحديث يدل على جواز الاعتكاف بغير صوم لأن الليل لا يصلح ظرفا للصوم ، قلت عند مسلم يوما بدله ليلة، وأيضا روى النسائى بلفظ فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتكف ويصوم فهو محمول على أنه كان نذر يوما وليلة بدليل لفظ مسلم ، وقال ابن بطال: أصل الحديث قال عمر: إنى نذرت أن اعتكف يوما وليلة فى الجاهلية فاختصر الرواة ... وفى الذخيرة إن الصوم كان فى أول الإسلام بالليل ، ولعل ذلك كان قبل نسخه ، وقال الحافظ : جمع ابن حبان وغيره بين الروايتين بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة . وقد ورد الأمر بالصوم فى رواية عمرو بن دينار عن ابن عمر صريحا لكن إسناده ضعيف أخرجه أبو داود والنسائى من طريق عبد الله بن بديل وهو ضعيف اﻫ ما فى الأوجز . وبسط فيه الكلام على عبد الله بن بديل وفى دلائل اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور ١٢ .

(٢) فنى الأوجز قال النووى : قد تقرر أن النذر الجارى فى الكفر

(*) كما تقدم مبسوطا ١٢ ز .

قوله (فاستأذنت حفصة عائشة) وإنما استاذنتها(١) لكونها أعظم منزلة عنده صلى الله عليه وسلم فظنت حفصة أن فعلى إن كان برأى منها لم يضر ولا كذلك إذا كان بخلافها فلعلها تفعل فى ذلك فعلا .

لا ينعقد على الصحيح فلم يكن ذلك شيئا واجبا عليه . وقال المهلب : كل ما كان فى الجاهلية يهدمه الإسلام ، فيكون الأمر بذلك أمر استحباب كيلا يكون خلفا فى الوعد، وقال ابن بطال : محمول عند الفقهاء على الندب والحض لأن الإسلام يجب ما قبله اﻫ ١٢ .

(١) وما أفاده الشيخ قدس سره ظاهر على لفظ البخارى . وقال الحافظ : فى رواية الأوزاعى فاستأذنته عائشة فأذن لها وسألت حفصة عائشه أن تستأذن لها ففعلت ، وفى رواية ابن فضيل فاستأذنت عائشة أن تعتكف فأذن لها فضربت قبة فسمعت بها حفصة فضربت قبة وهذا يشعر بأنها فعلت ذلك بغير إذن لكن رواية ابن عيينة عند النسائى ثم استأذنته حفصة فأذن لها . وقد ظهر من رواية حماد والأوزاعى أن ذلك كان على لسان عائشة ولم أقف فى شىء من الطرق أن زينب استأذنت . وقوله فلما أصبح النبى صلى الله عليه وسلم ورأى الأخبية، وفى رواية ابن فضيل فلما انصرف من الغداة أبصر أربع قباب يعنى قبة له وثلاثة للثلاثة ، ووقع فى رواية أبى معاوية عند مسلم وأبى داود فأمرت زينب بخبائها فضرب وأمر غيرها من أزواج النبى صلى الله عليه وسلم بخبائها فضرب ، وهذا يقتضى تعميم الأزواج بذلك وليس كذلك ، وقد فسرت الأزواج فى الروايات الأخرى بعائشة وحفصة وزينب فقط ، وبين ذلك قوله فى هذه الرواية أربع قباب ، وفى رواية ابن عيينة عند النسائى فلما صلى الصبح إذا هو بأربعة أبنية قال لمن هذه ؟ قالوا لعائشة وحفصة وزينب اﻫ مختصراً ١٢ .

قوله: (آلبر تردن[١]؟) أى الكامل[٢] منه وإلا فطلق البر غير منفى وإنما المنفى كامله لما كان فى اعتكافهن من نوع مباهاة وأن لا تنتقص من صاحبتها.

---

(١) وهذا معروف صرحوا بذلك فى روايات كثيرة منها ما أخرجه مالك وأبو داود والنسائى عن معاذ بن جبل مرفوعا : الغزو غزوان ، الحديث ، وفيه من غزى فخراً ورياء وسمعة وعصى الإمام وأفسد فى الأرض فإنه لم يرجع بالكفاف ، قال الشيخ فى البذل أى لم يرجع بالثواب أى مأخوذ من كفاف الشىء وهو خياره ، أو من الرزق أى لم يرجع بخير أو بثواب يغنيه يوم القيامة، وقال المظهر : أى لم يعد من الغزو رأسا برأس بحيث لا يكون له أجر ولا عليه وزر بل وزره أكثر، قال الطيبى : الوجه ما قاله القاضى لأن الكفاف على هذا المعنى يقتضى أن يكون له ثواب أيضا وإثم ويزيد إثمه على ثوابه ، والمرائى المفسد ليس له ثواب ألبتة ، ورد القارى على الطيبى بأنه ليس فى الحديث دلالة على أن المرائى المذكور فى الحديث هو الذى ليس له نية العبادة بل من هو جامع بين النيتين: نية العبادة ونية الرياء ، فعلى هذا لا تبطل نية عبادته بالكلية اه . وأخرج أبو داود أيضاً عن أبى هريرة أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم فقال رجل يريد الجهاد فى سبيل الله وهو يريد عرض الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام لا أجر له ، فقد حكى ابن عابدين عن الإمام السرخسى فى شرح السير الكبير أنه قال تأويله من وجهين: أحدهما أن يرى أنه يريد الجهاد ومراده فى الحقيقة المال فهذا كان حال المنافقين ولا أجر له أو يكون معظم مقصوده المال ، وفى مثله قال عليه الصلاة والسلام للذى استؤجر على الجهاد بدينارين : « إنما لك ديناراك فى الدنيا والآخرة » وأما إذا كان معظم مقصوده الجهاد ويرغب معه فى الغنيمة فهو داخل فى قوله تعالى : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم » يعنى التجارة فى الحج فكما أنه لا يحرم ثواب الحج فكذا الجهاد ، اه ١٢ .

(باب اعتكاف المستحاضة)

إنما احتيج إلى ضبط هذا الباب[1] لما أن ظاهره عدم الجواز ، لما فى اعتكاف المستحاضة من احتمال تلويث المسجد ، ولذلك نهى عن اللحم[2] يدخل به فى المسجد ، وقيل جنبوا[3] مساجدكم الصبيان والمجانين ، وحاصل الدفع أنه لا بأس فى اعتكافها فيه إذا لم يخف عليها فتنة وحصل الأمن من التلويث بنوع معالجة .

(باب زيارة المرأة زوجها فى اعتكافه)

دفع بذلك ما يظن من عدم جواز زيارتها إياه كعكسه لما أن المعتكف قد منع عن الجماع ودواعيه[4] وهذا مما يفضى إليه فى الجملة ، وحاصل الدفع

---

(١) تقدم هذا الباب فى كتاب الحيض وتقدم فيه شىء من كلام الشيخ قدس سره وعلى هامشه شىء من كلام هذا المبتلى بالسيئات والمعترف بالتقصيرات ١٢ .

(٢) فقد أخرج ابن ماجه عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خصال لا تنبغى فى المسجد: لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه سلاح ولا يقبض فيه بقوس ولا ينشر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيئ الحديث ١٢ .

(٣) ذكرها صاحب كنز العمال من روايات عديدة عن واثلة وأبى الدرداء وأبى أمامة ومعاذ بن جبل وأبى هريرة ١٢ .

(٤) ففى الدر المختار بطل بإنزال بقبلة أو لمس أو تفخيذ ولو لم ينزل لم يبطل وإن حرم الكل، قال ابن عابدين : قوله وإن حرم الكل أى كل ما ذكر من دواعى الوطء إذ لا يلزم من عدم البطلان بها حلها لعدم الحرج ، قال فى شرح المجمع فإن قلت لم لم تحرم الدواعى فى الصوم وحالة الحيض كما حرم الوطء ـ

أن الحرمة متعلقة بالجماع وما يفضى إليه ، وليس من لوازم الزيادة الإفضاء إلى الجماع ، نعم إذا غلب[1] على الظن أنها تفضى إليه تحرم .

(باب من خرج من اعتكافه عند الصبح)

ظاهره[2] أنه لم يشترط تمام اليوم إلى ليلة الخروج كما هو عند الجمهور ،

قلت لأن الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعى فيهما لوقعوا فى الحرج ، اه ١٢ .

(١) فى الدر المختار فى مكروهات الصوم كره: قبلة ومس ومعانقة ومباشرة فاحشة إن لم يأمن المفسد وإن أمن لا بأس به ، ١٢ .

(٢) ما أشار إليه الشيخ قدس سره فى غرض الترجمة واضح وقال الحافظ: «باب من خرج من اعتكافه عند الصبح» ذكر فيه حديث أبى سعيد وتقدم الكلام عليه مستوفى . وهو محمول على أنه أراد اعتكاف الليالى دون الأيام وسبيل من أراد ذلك أن يدخل قبيل غروب الشمس ويخرج بعد طلوع الفجر فإن أراد اعتكاف الأيام خاصة فيدخل مع طلوع الفجر ويخرج بعد غروب الشمس ، فإن أراد اعتكاف الأيام والليالى معا فيدخل قبل غروب الشمس ويخرج بعد غروب الشمس أيضاً ، وقد وقع فى حديث الباب فلما كان صبيحة عشرين نقلنا متاعنا ، وهو مشعر بأنهم اعتكفوا الليالى دون الأيام ؛ وحمله المهلب على نقل أثقالهم وما يحتاجون إليه من آلة الأكل والشرب والنوم إذ لا حاجة لهم بها فى ذلك اليوم ، فإذا كان المساء خرجوا اخفافا ، ولذلك قال نقلنا متاعنا ولم يقل خرجنا ، وتقدم فى باب تحرى ليلة القدر من وجه آخر فإذا كان حين يمسى من عشرين ليلة ويستقبل إحدى وعشرين رجع ، وبذلك يجمع بين الطريقين ، فإن القصة واحدة والحديث

بل جوز الخروج فى الصبح نظرا إلى ظاهر ما ورد فى الحديث وقد عرفت المراد به[١] فيما تقدم .

قوله : (حتى اعتكف فى آخر العشر) الظاهر أن العشر[٢] بدل من آخر على تأويل أن يراد بالآخر اليوم على كونه جنسا حتى يمكن جعل الآخر صفة له ولا يفتقر إلى تكلف جعله آخر على زنة صرد مع أنه مخالف للرواية أيضا فإن الرواية ههنا هو الآخر بعد الهمزة فصار المعنى أنه لم يعتكف رمضان بل اعتكف بدله يوما آخر أو اعتكافا آخر أو عشرا آخر على أن لا يبقى العشر من الصفات بل يجعل اسما برأسه لغلبة استعماله من دون أن يذكر معه موصوف ثم بين ذلك الآخر بقوله العشر من شوال ، وقيل هو آخر بكسر الخاء (بياض فى الأصل[٣])

واحد وهو حديث أبى سعيد اه . قلت : ما أفاد الحافظ قدس سره من أنه أراد اعتكاف الليالى دون الأيام ليس بوجيه عندى لأن هذا المعنى تقدم قريبا فى ترجمة مستقلة وهى «باب الاعتكاف ليلا» اللهم إلا أن يقال إن الغرض مما سبق صحة اعتكاف الليل فقط دون النهار ، وهو جائز عند الشافعى وأحمد دون مالك والحنفية ، والمقصود ههنا بيان وقت الخروج لمن اعتكف ليلا ، ١٢ .

(١) كما تقدم فى أول الاعتكاف ، والجمهور حملوا الحديث على نقل المتاع لما تقدم قريبا عن المهلب ، ١٢ .

(٢) أجاد الشيخ قدس سره فى تحقيق اللفظ ولم يتعرض لذلك أحد من الشراح الأربعة المعروفين : الكرمانى والحافظ والعينى والقسطلانى ١٢ .

(٣) بياض فى الأصل بقدر سطرين . وكتب مولانا حسين على البنجانى فى تقريره قوله آخر العشر أى تمامية آخر عشر من رمضان ، ومن شوال متعلق

. . . .

. باعتكف، أو المعنى تم اعتكافه فی آخر العشر الأول من شوال اه . وكتب مولانا محمد حسن المكی قوله فی آخر العشر أی اعتكف فی العشر الأول حتى اعتكف فی آخرها أيضا اه . وقال الحافظ فی حديث حماد عن يحيى عن عمرة قوله: اعتكف عشرا من شوال، وفی رواية ابن فضيل فلم يعتكف فی رمضان حتى اعتكف فی آخر العشر من شوال ، وفی رواية أبی معاوية فلم يعتكف فی رمضان حتى اعتكف فی العشر الأول من شوال، ويجمع بينه وبين رواية ابن فضيل بأن المراد بقوله آخر العشر من شوال إنتهاء اعتكافه ، اه . وما جمع به الحافظ بعيد جدا عند هذا العبد الضعيف كما فصلته فی الأوجز فإن الروايات فی ذلك غير ماذكر الحافظ ماذكره أبو داود فی السنن بقوله ورواه مالك عن يحيى بن سعيد قال: اعتكف عشرين من شوال اه . وفی بعض طرق الحديث كما حكاه فی المنتقى وأقره عليه الشوكانی فی النيل حتى اعتكف فی العشر الأواخر من شوال فلا يمكن الجمع بين هذه الروايات إلا بأنه صلى الله عليه وسلم بدأ الاعتكاف قبيل الغروب من اليوم العاشر وختم بعد الغروب من الليلة الحادية والعشرين، فمن قال العشر الأول قال باعتبار الابتداء فإن بدأه كان فی آخر العشر الأول، ومن قال فی العشر الأواخر قال باعتبار الانتهاء وهو المراد بقوله اعتكف عشرين من شوال لأن انتهاءه كان فی العشرين من شوال ،وعلى هذا الجمع تتفق الروايات كلها ويبطل ماقاله الإسماعيلی إن فی الحديث دليلا على جواز الاعتكاف بغير صوم، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام فإن الحديث ليس بنص فی الاعتكاف يوم العيد، واعتكاف العشر الأول ليس بنص فی ذلك مع مخالفة للروايات الأخر. فتأمل وتدبر وتشكر ١٢ .

(باب المعتكف يدخل رأسه فى البيت)

يعنى بذلك أن المنهى عنه إنما هو الدخول وليس إدخال[1] الرأس وغيره من الأجزاء دخولا .

---

(١) وهذا واضح وله فروعات كثيرة منها ماقال العينى وفى الحديث أن إخراج البعض لايجرى مجرى الكل، ولهذا لو حلف لا يدخل بيتا فأدخل رأسه لم يحنث اه. ومنها ماروى عن عائشة قالت : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ناولينى الخمرة من المسجد قلت إنى حائض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حيضتك ليست فى يدك، وغير ذلك من الفروع ، ثم الظاهر عندى أن الإمام البخارى رضى الله عنه لم يذكر هذا الباب إلا للتنبيه على براعة الاختتام ، وتقدم الكلام عليه مفصلا فى المقدمة فى الخصيصة الرابعة عشر من خصائص البخارى ، والبراعة عند الحافظ فى قوله ما أنا معتكف فرجع ، وعند هذا العبد الضعيف بلفظ البيت كما تقدم فى المقدمة ، فإن البيت يطلق على القبر كما فى حديث أبى ذر « كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف » وترجم عليه أبو داود باب فى قطع النباش وإدخال المعتكف رأسه بالبيت أشبه بإدخال الميت فى القبر مع أن المعتكف منقطع عن الدنيا مجاور فى بيت الله كالميت لايستطيع الخروج عن القبر ، ١٢ .

تم بحمد الله وتوفيقه الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى ويتلوه الجزء السادس وأوله « كتاب البيوع » إن شاء الله .

١/٢

فهرست

فهرس الجزء الخامس من لامع الدرارى على جامع البخارى

الصفحة — الموضوع

كتاب الزكاة

الصفحة الموضوع

صدقة الفطر

كتاب المناسك

الصفحة الموضوع

أبواب العمرة

كتاب الصوم

أبواب الاعتكاف